الموافقات

فی اصول الشریعة

مؤلفہ

امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبیؒ المتوفی سنہ ۷۹۰ھ

محشی

شیخ عبداللہ دراز استاذ جامعہ ازہر

مترجم

مولانا عبدالرحمن کیلانیؒ

جلد سوم

شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ○ لاہور

نام کتاب : الموافقات فی اصول الشریعہ جلد سوم (اردو ترجمہ)

نام مصنف : امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبیؒ

نام مترجم : مولانا عبدالرحمٰن کیلانیؒ

ناشر : ثناء اللہ' ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری' لاہور

زیر اہتمام : حافظ محمد سعد اللہ' انچارج پبلیکیشنز' دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری' لاہور

مطبع : اظہار سنز پرنٹرز، ۹ ریٹی گن روڈ، لاہور فون: ۷۲۲۰۷۶۱

نگران طباعت : سید اظہار الحسن رضوی

اشاعت اول : اپریل 2006ء

تعداد : 600

قیمت : ۸۰۰/- روپے

فہرست مضامین

(الموافقات للشاطبی جلد سوم)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمدللہ الذی انزل الکتاب للناس جمیعاً نوراً وھدی ورحمۃ والصلوۃ والسلام علی رسولہ الذی بین الکتاب وفصل مجملہ بسنتہ وعلی الہ وصحبہ وفقہاء امتہ الذین اوضحوا مناھج الاجتھاد ووضعوا الاصول والقواعد لاستخراج المسائل۔ امابعد!

اہل علم سے مخفی نہیں کہ ''اصول الفقہ'' علوم دینیہ میں وہ مہتم بالشان اور حقائق کشا علم ہے' جس کو پڑھے اور سمجھے بغیر دائمی و آفاقی شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ یا ادلہ شرعیہ (قرآن' سنت' اجماع' قیاس) کی وسعت و گہرائی کو کماحقہ سمجھا جا سکتا ہے نہ ادلہ شرعیہ سے قیامت تک پیش آنے والے جدید مسائل کے شرعی حکم کے استنباط و استخراج کے فنی و اصولی طریق کار سے آگاہی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اصول الفقہ کی ترکیب ہی اس معنی کی طرف مشیر ہے۔ نیز یہ وہ بصیرت افروز علم ہے جس میں عبادات کے ساتھ ساتھ انسانی معاشرت' معیشت' لین دین' بیع و شراء' سیاست' حکومت وغیرہ کے جملہ شرعی احکام میں مضمر تمام انسانیت کی دنیوی و اخروی فلاح و بہبود سے پردہ اٹھایا جاتا اور ان احکام میں پنہاں بے شمار ایسی مصلحتیں اور حکمتیں واضح کی جاتی ہیں جن سے ایک مسلمان کے دل میں شریعت اسلامیہ کی صداقت و حقانیت پر ایمان مستحکم ہو جاتا ہے اور وہ یہ پختہ یقین حاصل کر لیتا ہے کہ دنیا کے سب ممالک کے اندر نافذ قوانین میں واحد اسلام کے قوانین و احکام ہی ہیں جو عقلی و نقلی اعتبار سے چند مخصوص طبقات کی بجائے انسانوں کے چھوٹے بڑے اور حاکم و محکوم تمام طبقات کی انفرادی و اجتماعی فلاح و بہبود اور دنیا کو امن و سکون کا گہوارہ بنانے کی ضمانت دے سکتے ہیں۔

اصول فقہ کی اس انتہائی اہمیت و افادیت کے علاوہ فقہاء اسلام کو اس جلیل القدر اور بصیرت افروز علم کی تدوین کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی کہ اسلامی ریاست کے مختلف علاقوں میں قیام پذیر علماء نے اپنے درپیش مختلف معروضی حالات اور فہم و بصیرت میں قدرتی تفاوت کے باعث جب ایک ہی شرعی قضیہ میں مختلف قسم کے فیصلے دیے تو اس صورت حال نے فقہاء اسلام کو فقہی اصول و ضوابط ترتیب دینے کی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے خداداد ذہانت و فطانت اور اجتہادی بصیرت سے قرآن و سنت کی روشنی میں ایسے جامع و مانع بنیادی اصول و ضوابط وضع کر دیے کہ ان کے ہوتے ہوئے اب ایک تو شریعت حقہ میں تلبیس باطل ممکن نہیں دوسرے ان کی مدد سے تمام پیش آمدہ جدید مسائل کا شرعی حل نکالا جا سکتا ہے۔

چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نامور شاگرد اور فقیہ و مجتہد امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) نے سب سے پہلے قواعد اصول فقہ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا مگر یہ مجموعہ عام لوگوں تک نہیں پہنچا۔ اس لئے اصول الفقہ کی تدوین کا سہرا امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے سر ہے۔ جنہوں نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ''الرسالہ'' لکھ کر اس علم کی تدوین کا آغاز کیا اور بعد میں تمام فقہی مسالک کے علماء

وفقہاء نے اس موضوع پر متعدد گرانقدر تالیفات مرتب فرمائیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

اصول الفقہ کی ان کتابوں میں غرناطہ کے مالکی فقیہ امام ابواسحاق ابراھیم بن موسیٰ الشاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) کی معروف کتاب "الموافقات فی اصول الشریعہ" اپنی ترتیب اور جامعیت کی بنا پر ایک منفرد و ممتاز مقام رکھتی ہے۔ حضرت مؤلف ؒ کی مختصر سوانح و تعارف محترم ڈاکٹر محمود الحسن عارف (صدر اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور) کے قلم سے اور کتاب کا تفصیلی تعارف اگرچہ کتاب کے فاضل محشی شیخ عبداللہ دراز (استاذ جامعہ ازہر) کے قلم سے آ چکا ہے تاہم الموافقات کی خصوصی افادیت و انفرادیت اور امتیازی شان کی وضاحت کیلئے فاضل محشی کے اس تجزیہ و تبصرہ کا اندراج بے جا نہ ہوگا کہ:

"...... کتاب پڑھنے کے دوران آپ یوں محسوس کریں گے کہ مصنف علیہ الرحمہ کسی بلند پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہو کر شریعت کے موارد و مصادر کو جھانک رہے ہیں۔ وہ اس کی گزرگاہوں کا احاطہ کیے ہوئے اس کی پگڈنڈیوں کو دیکھ رہے ہیں جو کچھ وہ بیان کرتے ہیں محسوس کرنے کی بناء پر کرتے ہیں اور اپنے تجربہ کی بنا پر قواعد سازی کرتے ہیں اور ان قواعد شرعیہ کو شریعت کے استقرائی دلائل کے ساتھ مضبوط بناتے ہیں۔ وہ ایک آیت کو دوسری آیات سے، حدیث کو دوسری احادیث سے اور ایک اثر کو دوسرے آثار سے عقلی دلائل اور نظری وجوہ کی بنیادوں پر یوں ساتھ ملاتے ہیں کہ شک کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا اور وہم کے سب راستے مسدود ہو جاتے ہیں اور اس طریقے سے جو تواتر معنوی کی ہی ایک قسم ہے، حق نکھر کر سامنے آ جاتا ہے۔" (جلد اول، اردو ترجمہ، ص ۲۲)

راقم کے خیال میں درج بالا تعارفی اور جامع تجزیہ کے بعد کتاب کی اہمیت و افادیت واضح کرنے کیلئے مزید کچھ تحریر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ ویسے بھی کتاب ہذا کی ساری تالیفی خوبیوں کا تذکرہ پیش لفظ میں مناسب ہے نہ ممکن۔ "مشک آں باشد کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید" کے مصداق زیر نظر کتاب انشاء اللہ اپنے قاری پر اپنی افادیت واضح کر دے گی۔

الموافقات للشاطبی کی اس معنوی اہمیت و افادیت کے پیش نظر نامور عالم دین اور معروف محقق و مؤلف مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ (م جنوری ۱۹۹۲ء) سابق ڈائریکٹر مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری لاہور نے آج سے کوئی ۲۰-۲۲ سال پہلے اس کتاب کے اردو ترجمہ کرانے کا منصوبہ بنایا۔ اس کام کیلئے متعدد فقہی ذوق و شغف رکھنے والے اہل علم سے رابطہ کیا گیا مگر سب کی طرف سے بوجوہ معذرت کے بعد ماضی قریب کے معروف عالم دین مولانا عبدالرحمٰن کیلانیؒ (م دسمبر ۱۹۹۵ء) نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا اور لائبریری کی طرف سے مقررہ وقت کے اندر اندر ترجمہ کر کے ادارہ کے سپرد کر دیا۔

اہل علم جانتے ہیں کہ کسی فنی کتاب خصوصاً الموافقات جیسی ادق کتاب (جس کا فہم عام علماء کیلئے بھی خاصا مشکل ہے) کا ترجمہ یا اسے کسی دوسری زبان کا جامہ پہنانا اتنا آسان کام نہیں تھا۔ بایں ہمہ فاضل مترجم نے کتاب کے ہر باب اور ہر فصل میں مؤلف کے مفہوم و مراد کو واضح کرنے کیلئے اپنی طرف سے پوری کوشش کی ہے۔ اس کے باوجود ادارہ ہذا یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ یہ ترجمہ قطعی اور

آخری ہے جس کے بعد کسی دوسرے ترجمہ کی گنجائش نہیں رہی۔ البتہ اتنا دعویٰ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں کتاب کا پہلا اردو ترجمہ کرانے کا اعزاز ادارہ ہذا کو حاصل ہے۔

اس کتاب (الموفقات) کی چاروں جلدوں کا ترجمہ کوئی ۱۷-۱۸ سال قبل مکمل ہو گیا تھا۔ جن میں پہلی اور دوسری جلد ۱۹۹۳ء میں شائع ہو گئیں مگر تیسری اور چوتھی جلد بعض دفتری وجوہات کی بنا پر اب تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی تھیں۔ اہل علم کو ان دونوں جلدوں کی طباعت کا شدت سے انتظار تھا۔ اللہ کریم جزائے خیر دے متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان کے موجودہ چیئرمین لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) جناب ذوالفقار علی خان کو کہ انہوں نے از خود ان دو جلدوں کے ابھی تک شائع نہ ہونے کا نوٹس لیا اور ان کی طباعت کیلئے بطور خاص فنڈز کی منظوری مرحمت فرمائی۔

راقم یہاں اس ہمدرد و خیر خواہ فاضل کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری خیال کرتا ہے جس نے غائبانہ طور پر اپنی علم دوستی اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے جناب چیئرمین کو اس کتاب کی طباعت کی طرف توجہ دلا کر علماء و طلبہ کی ایک دیرینہ خواہش و ضرورت کو پورا کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ راقم بورڈ کے سیکرٹری (ادارہ جات) محترم کرنل (ریٹائرڈ) اظہار الحق ادیب اور لائبریری کے ڈائریکٹر جناب ثناء اللہ کا بھی شکرگزار ہے کہ انہوں نے طباعت کیلئے ضروری دفتری کاروائی میں بھرپور تعاون کیا۔

الموافقات للشاطبی کی چاروں جلدوں کی اشاعت پر ادارہ کو جہاں خوشی ہے وہاں اس بات کا رنج بھی ہے کہ آج کتاب کا اردو ترجمہ کرانے کا اہتمام اور اس کیلئے تمام ضروری اقدامات کرنے والے مولانا سید محمد متین ہاشمیؒ اور مترجم مولانا عبدالرحمٰن کیلانیؒ ہر دو حضرات دنیا سے رحلت فرما چکے ہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن۔ آج اگر زندہ ہوتے تو اس کتاب کی طباعت پر جتنی خوشی انہیں ہوتی اتنی شاید ہی کسی دوسرے کو ہوتی۔

الموافقات للشاطبی کی تیسری جلد کا اردو ترجمہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس جلد میں فاضل مؤلف نے جن علمی مباحث پر تفصیل اور حد درجہ گہرائی و گیرائی اور باریک بینی سے روشنی ڈالی ہے اس کا اندازہ فہرست مضامین پر ایک نظر ڈالنے سے ہو جاتا ہے۔ مؤلفؒ نے جس عالمانہ فاضلانہ بلکہ مجتہدانہ انداز میں داد تحقیق دی ہے اور بحر شریعت میں غواصی کر کے جس طرح علمی جواہر و موتی نکالے اور احکام شریعت کے ایمان افروز اسرار و رموز اور مصلحتوں سے پردہ اٹھایا ہے انہیں دیکھ کر مؤلف کیلئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں۔ اللہ کریم ان کی قبر پر کروڑوں انوار و برکات کا نازل فرمائے اور انہیں اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر عنایت فرمائے۔ آمین۔

آخر میں دعاء ہے کہ اللہ کریم ادارہ کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے اور اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے والے تمام افراد کی بخشش کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

سعد اللہ

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج پبلیکیشنز

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

ربیع الاول ۱۴۲۶ھ

اپریل ۲۰۰۶ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ٥
وصلی اللہ علیٰ سیدنا محمد وعلیٰ آلہ وسلم

كِتَابُ الْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّة

ایک نظر تو ان سے متعلق اجمالی نظر ہے اور دوسری ان میں سے ہر ایک پر تفصیلی۔ اور وہ دلائل کتاب' سنت' اجماع اور قیاس ہیں۔ اندریں صورت ان پر دو طرح سے سوچ و بچار ہوگا۔

طرف اوّل۔ دلائل کا اجمالی ذکر

اور اس میں (الف) کلیات (۱) اور ان کے متعلقات پر اور (ب) ان کو لاحق ہونے والے عوارض پر بحث ہوگی۔ کلیات اور اس کے متعلقات پر بحث درج ذیل مسائل پر مشتمل ہے۔

پہلا مسئلہ (۲)

جب یہ ثابت ہو چکا کہ شریعت مراتب ثلٰثہ یعنی ضروریات' حاجیات اور تحسینیات کی محافظت کا قصد رکھتی

۱۔ مؤلف عنقریب اسے چودہ مسائل میں ذکر کرے گا اور اپنے قول فی العوارض کو پانچ فصلوں: الاحکام والتشابہ' الاحکام والنسخ' الامر والنہی' العموم والخصوص اور البیان والاجمال بیان کرے گا۔

۲۔ یہ مسئلہ ان تمام اصولی مسائل سے عبارت ہے جو ادلہ شرعیہ سے متعلق ہیں۔ مؤلف نے ان اصولی مسائل کے تفصیلی شرعی دلائل اور قواعد شرعیہ کے ساتھ شدت سے مربوط ہونے کی وضاحت کی ہے۔ اس حیثیت سے کہ مستنبط کیلئے احکام کے استنباط کی خاطر ایک ساتھ دو باتوں پر نظر سے استغنا ممکن نہیں: وہ جزئیات میں نظر رکھنے سے مستغنی نہیں ہوسکتا' یعنی اس اصولی قاعدہ کیلئے نظری تفصیلی دلائل میں اس وقت غور کرنے سے بے نیاز نہیں ہوسکتا جن جزئیات کیلئے اس کی کلی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یہ جزئی کس مرتبہ کی ہے اور اس جیسی جزئی میں شارع کا مقصد کیا ہے؟ جیسا کہ وہ کلی سے بھی مستغنی نہیں ہوسکتا۔ وہ اسے یہ دیکھے بغیر جزئیات میں جاری کرتا ہے کہ اس جزئی کیلئے کونسی خاص دلیل ہے جو کتاب وسنت' اجماع وقیاس وغیرہ میں وارد ہوئی ہے۔ مصنف نے مسئلہ کے آغاز میں اسی بات کو تمہید کے طور پر بیان کیا ہے۔ پھر اپنے اس قول کے مطابق ''واذا کان کذالک الخ'' کلیات کی طرف جزئیات کی حاجت بیان کی ہے۔ پھر ''وکما ان الخ'' کہہ کر جزئیات سے کلیات کے عدم استغناء

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ اور یہ باتیں شریعت اور اس کے دلائل کے ابواب میں بکھری ہوئی ہیں[1] جو نہ کسی خاص موقع و محل سے مختص ہیں، نہ

(بقیہ حاشیہ) کلیات کے عدم استغنا کو واضح کیا ہے اور اس جانب میں مضمون کو پھیلایا ہے کیونکہ وہ ایسی صورت میں عادات کے خلاف ہونے کی وجہ سے وہم میں پڑنے کا مقام ہوتا ہے۔

[1] یعنی شریعت کا کوئی جزئی مسئلہ اور اس کی فروع ان تین مراتب سے خالی نہیں ہوتے۔ اور ان کے شرعی تفصیلی دلائل ان فروع و جزئیات کو پوری طرح گھیرے ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے دین کی ضروریات اور اس کی حاجیات اور تحسینیات میں کوئی فرق نہیں، نہ ہی عادی اور عبادی امور میں کوئی فرق ہے۔ لہٰذا اس پہلو سے نماز اور بیع اور قضا وغیرہ میں کوئی فرق نہ ہوگا اور نہ ہی مثال کے طور پر غرر کے قاعدہ اور سود کے قاعدہ میں کوئی فرق ہوگا۔ جبکہ غرض تعمیم ہے۔ اور یہ کہ عام تفصیلی دلائل انہیں شامل ہیں۔ اگر یہ دلائل کتاب سے نہ ہوں تو سنت اور اجماع سے ہوں گے یا ان دونوں کے علاوہ استحسان اور مصالح مرسلہ سے ہوں گے جیسا کہ ان دلائل میں کلیات کا اعتبار ہوگا۔ گویا یہ سب تفصیلی دلائل انہی مذکورہ تین مراتب کی جزئیات سے متعلق ہیں۔ اور جیسا معاملہ ان تفصیلی دلائل میں ہے ویسا ہی ان کی کلیات میں بھی ہے جو ان کے استقرار سے اخذ کیے گئے ہیں وہ بھی ہر اس بات کے لیے عام ہیں جو ان تینوں مراتب سے متعلق ہو۔ یہ تفصیلی دلائل کسی ایک مرتبہ کو چھوڑ کر دوسرے سے خاص نہیں۔ نہ ہی بعض قواعد شرعیہ دوسروں سے خاص ہیں۔ بلکہ یہ ایسے عام کلیات ہیں جو ان تمام تفصیلی دلائل اور شرعی قواعد پر واقع ہوتے ہیں جنہیں جزئی اضافی کا نام دیا جاتا ہے۔ پھر اس کے مقاصد کو منضبط کیا جاتا ہے اور اسے جاری کرنے اور اس پر عمل کے طریق کا قانون بنایا جاتا ہے تو جیسے یہ جزئیات ہی وہ تفصیلی دلائل اور مذکورہ شرعی قواعد ہیں جو ہر سہ مراتب کی تمام فروع میں بکھرے ہوئے ہیں ویسے ہی یہ کلیات جو ان کے استقرار سے ماخوذ ہیں، ہر جزئی پر اور ان تفصیلی دلائل کے افراد پر حکم لگنے والی ہیں جو اس کے تحت داخل ہیں۔ لہٰذا ان کلیات میں سے کسی کا مفقود ہونا ممکن نہیں تا آنکہ قیاس وغیرہ سے اس کے اثبات کی ضرورت پیش آئے۔ کیونکہ یہ بات تو احکام کی فروع میں سوچی جا سکتی ہے نہ کہ اس کے اصول میں۔ ورنہ یہ شریعت مکمل ہی نہ ہوگی۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے جس کے پیدا کرنے سے مؤلف کی مراد اس مسئلہ کی تحقیق ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ: اندریں صورت کیا مجتہد کے لیے یہ درست ہوگا کہ وہ احکام کے استنباط کے دوران ان جزئیات اور تفصیلی دلائل کو نہ دیکھے اور کلیات پر ہی انحصار کرے؟ جیسا کہ مثال کے طور پر لغوی قواعد کی یہی شان ہوتی ہے کہ ہر فاعل کے بارے میں یہ تطبیق چلتی ہے کہ کلام عرب کی قرأت کے مطابق وہ مرفوع ہوتا ہے، یہ نہیں دیکھا جاتا کہ یہ فاعل اپنے خصوص سے عربی سے وارد ہوا ہے جو بولا ہی مرفوع جاتا ہے۔ اور یہی صورت یہاں ہوگی۔ مثال کے طور پر یہ کہا جائے گا کہ یہ جزئی اگر ضروری ہے تو حاجت پر مقدم ہوگی اور اگر حاجت ہے تو اپنے سے بعد والی پر مقدم ہوگی۔ اور ضروریات کے جو احکام دین سے متعلق ہیں وہ نفس سے متعلقہ احکام پر مقدم ہوں گے۔ اور نفس سے متعلقہ اپنے مابعد والے پر مقدم ہوں گے علیٰ ہٰذا القیاس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کسی خاص باب سے اور نہ ہی کسی خاص قاعدہ سے، لہٰذا ان میں شرعی نظر بھی عام ہی ہونا چاہیے جو دوسری جزئی کو چھوڑ کر کسی ایک جزئی سے مختص نہ ہو۔ کیونکہ کلیات ہی اپنے تحت جزئیات کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ جزئی اضافی ہو[1] یا حقیقی ہو۔ کیونکہ ان کلیات کے اوپر کوئی ایسی کلی نہیں جہاں وہ جزئی منتہی ہوتی ہو۔ بلکہ یہی کلیات شریعت کے اصول ہیں جو پورے ہو چکے۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ ان میں سے کوئی غائب ہو جائے حتیٰ کہ اس کے اثبات کے لیے قیاس وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے۔ گویا یہ کلیات خلقت کے تمام عمومی اور خصوصی مصالح کے لیے کافی ثابت ہوتی ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ (۵/۳) آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کر دیا۔

نیز فرمایا:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸) ہم نے کتاب (قرآن) میں کسی کی کمی نہیں چھوڑی

اور حدیث میں ہے: "میں نے تمہیں کشادہ راستہ پر لا چھوڑا ہے۔" الحدیث[2]۔ نیز آپ نے فرمایا: "اللہ کے راستے میں صرف وہی ہلاک ہوتا ہے جس کا ہلاک ہونا اس کے مقدر میں ہو[3] اور ایسے ہی اور بھی دلائل ہیں جو شریعت کی تکمیل

(بقیہ حاشیہ) تو کیا مثال کے طور پر نحو کے قواعد کے مطابق دلیل شرعی خاص سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف کلیات میں نظر ہی کافی ہوگی۔ اور ایسے ہی کیا کلیات پر اکتفا کرتے ہوئے اضافی جزئیات میں نظر کی ضرورت نہ رہے گی؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بات وہ نہیں جس کا گمان کیا گیا ہے۔ بلکہ ان دونوں میں ایک ساتھ نظر رکھنا ضروری ہے جیسا کہ مؤلف نے اس کی وضاحت کی ہے چونکہ یہ مسئلہ کتاب الادلہ میں اصل عام کی طرح ہے۔ لہٰذا اس نے اسے اس باب کے مسائل کا مقدمہ بنایا ہے۔ پس خوبی تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے۔ البتہ مؤلف کی اس پر گہری نظر ہے۔ اور اس نے بعد یہ کہہ کر ان النظر في هذه الاطراف فيه جملة الفقه (ان اطراف میں نظر کرنا ہی پوری فقہ ہے) اس کی تصدیق کر دی ہے۔ اور جلد ہی اس بحث کا بقیہ کتاب الاجتہاد کے تیرھویں مسئلہ میں آرہا ہے۔

[1] یعنی جیسے مؤلف نے کہا ہے کہ ولا قاعدة دون قاعدة (وہ کسی خاص قاعدہ سے مختص نہ ہو)۔

[2] اسے تیسیر میں رزین سے نکالا اور اس کا آخری حصہ یہ ہے۔ منهج عليه ام الكتاب (وہ واضح راستہ ام الکتاب والا راستہ ہے) اور ایک روایت میں ہے۔ تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها (میں تمہیں ایسی واضح راہ پر چھوڑے جا رہا ہوں جس کی رات بھی اس کے دن کی طرح۔ تم بدوؤں کا دین اختیار کرو اور مدرسہ کے طلبہ کی طرح ہو جاؤ)۔

[3] حدیث کا ٹکڑا جسے شیخین نے نکالا جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

اور راستہ کے واضح ہو جانے پر دلالت کرتے ہیں۔

جب یہ صورت حال ہو اور یہ جزئیات (۱) جو کہ شریعت کے اصول اور انہیں کلی اصول کے تحت پھیلی ہوئی ہوں (۲) موجودات کی تمام اقسام میں سے ہر قسم کی کلی کی اپنی جزئیات کے ساتھ ی شان (۳) ہے تو ان جزئیات کا اپنی ان کلیات کے ساتھ اعتبار کرنا (۴) واجب ہے۔ جبکہ کتاب ' سنت ' اجماع اور قیاس سے خاص دلائل کو لاگو کرنا مقصود ہو۔ اندریں صورت جزئیات کا پنی کلیات سے بے نیاز ہونا محال ہے۔ مثال کے طور پر جس شخص نے کسی ایسی (۵) جزئی میں نص سے استدلال کیا جو اپنی کلی سے معارض ہو تو اس نے غلطی کی۔ (۶)

اور جیسے وہ شخص خطا کار ہے جو کلی سے اس کی معارض جزئی کا استدلال کر رہا ہے۔ اسی طرح وہ شخص بھی خطا کار ہے جو جزئی سے اس کی معارض کلی کا استدلال کرتا ہے۔ اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ کلی کا علم صرف (۷) جزئیات کے معارضہ اور ان کے استقراء سے حاصل ہوتا ہے۔ گویا

۱۔ یعنی جزئیات حقیقی ہوں جیسے تفصیلی دلائل کے نصوص یا اضافی ہوں۔ جیسے کلیہ کے ایسے قواعد جو مراتب ثلثہ کی کلیات کے تحت داخل قواعد سے اعم ہوں۔ اسی لیے مؤلف نے کہا ہے "وھی اصول الشریعة فما تحتھا" (وہ اصول شریعت ہیں اور جو کچھ ان کے تحت ہے)

۲۔ کیونکہ شرعی دلائل اور جو قواعد ان سے ماخوذ ہیں وہ ان ہر سہ مراتب میں شرعی مقاصد کی عام پختگی اور تفصیل ہی کیلئے آئے ہیں۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ وارد ہے اس میں شارع نے ان مراتب کی محافظت کو ملحوظ رکھا ہے جن کی حفاظت سے معاش و معاد (دنیا و آخرت) کا نظام منظم ہوتا ہے۔

۳۔ یعنی وہ اس کلی سے متفرع ہو اس کے قوام میں داخل ہو جسے ان انواع کی قیوم (قائم رکھنے والی کلی) کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۴۔ یعنی اس کلی کے تحت اس کے داخل ہونے کی تحقیق ہو وہ اس طرح کہ جو چیز ضروری کے تحت داخل ہو اس کا باقی دو مرتبوں کے تحت داخل ہونے والی باتوں کے ساتھ اشتباہ نہ رہے۔ ورنہ جزئی پر حکم لگانا درست نہ ہو گا۔

۵۔ یعنی خواہ وہ جزئی حقیقی ہو یا اضافی ہو۔ اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وہ پہلی کتاب (سنت ' اجماع ' قیاس وغیرہ) سے خاص ہے یا وہ ایسا قاعدہ ہے جو کلی کے تحت داخل چیزوں سے زیادہ اہم ہے۔

۶۔ یعنی کبھی اسے خطا لاحق ہوتی ہے اور کبھی وہ صواب سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ بسا اوقات کوئی شخص حدیث سے جزئی پر دلیل چاہتا ہے اور کلی کی طرف توجہ نہیں کرتا اور صواب سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ:
اس نے اجتہاد کے طریق میں تو غلطی کی اگرچہ نتیجہ میں نہیں کی۔

۷۔ یہ استقرار کرنے والے کے نفس کی نسبت سے ہے جو کلی کو ثابت کر رہا ہے لیکن کسی دوسرے شخص کی نسبت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کلی- اس لحاظ سے کہ وہ کلی ہے- جزئیات کے علم سے قبل ہمارے لئے نامعلوم ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ وہ خارج میں تو موجود نہیں ہوتی' وہ تو جزئیات ہی میں شامل ہوتی ہے جس قدر کہ معقولات میں یہ بات ثابت ہے- اندریں صورت جزئی سے اعراض کی صورت میں کلی کے ساتھ توقف ایسی چیز کے ساتھ توقف (۱) ہوتا ہے جس کا علم' جزئی کے علم کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے- اور (۲) جزئی ہی وہ چیز ہے جو کلی کے علم کا مظہر ہوتی ہے' علاوہ ازیں جزئی تو بنائی ہی اس لئے گئی ہے کہ اس میں کلی پورے طور (۳) پر موجود ہو اور اسی موجودگی سے جزئی کا وجود قائم ہوتا ہے- گویا اس لحاظ سے جزئی سے اعراض کہ وہ جزئی ہے دراصل بنفسہٖ کلی سے اعراض ہے اور یہ تناقض (۴) ہے- اور اس لئے بھی کہ جزئی سے اعراض مجموعی طور پر کلی میں شک کی طرف لے جاتا ہے' وہ یوں کہ جزئی سے اعراض صرف اس کلی کی مخالفت (۵) یا اس سے مخالفت کے وہم کی صورت میں ہوتا ہے- بایں ہمہ ہم کلی کو جزئی سے (۶) ہی اخذ کرتے ہیں- جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی سے متعلق علم محقق نہیں ہوا- اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ جزئی کلی (۷) کا کچھ حصہ شامل کیے ہوئے ہو جس کو اس کلی کا قابل اعتبار

(بقیہ حاشیہ) جو کسی دوسرے کا استقراء پورا ہونے کے بعد کلی سے علم حاصل کر رہا ہے' اس کے بارے میں ایسی بات نہیں کہی جا سکتی مگر اس شخص کے واسطہ سے کلی کو اخذ کیا گیا ہے- لیکن اگر اس کی نسبت استقراء کرنے والی طرف ہو تو پھر کوئی توقف نہ ہوگا-

۱- یہ اس بیان کی پہلی وجہ کی طرف راجع ہے-

۲- یہ اس بیان کی دوسری وجہ کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں نظر سے خالی نہیں-

۳- جزئی اضافی کی نسبت سے ظاہر ہے-

۴- یعنی کلی کے اعتبار کے ساتھ جزئی سے اعراض تناقض ہے کیونکہ جزئی سے اعراض کا معنی کلی کی پختگی سے اعراض ہے- گویا یہ کلی کا اعتبار بھی ہوا اور اس سے اعراض بھی- اور یہی تناقض ہے-

۵- وہ اس حیثیت سے کہ وہ اس راستہ کی طرف نہیں پلٹتا جو اس پہچان کی طرف لے جاتا ہو کہ اس کی جزئی ہے اور اس میں داخل ہے-

۶- جس راہ پر ہم آگے جا رہے ہیں وہ آپ کو مؤلف کی عبارتوں کی صحت کی طرف نہیں لے جاتی' کیونکہ ان سے تناقض سامنے آتا ہے- چنانچہ کبھی وہ کہتا ہے "الجزئی مستمدمن الکلی شان الجزئیات مع انوعھا" (جزئی کلی سے مدد کی طلب گار ہوتی ہے کہ جزئیات کی اپنی تمام انواع سمیت یہی شان ہے) اور کبھی کہتا ہے "الکلی ماخوذمن الجزئی" (کلی جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے) اور گزشتہ بیان شدہ معنی کی رو سے ان میں سے ہر ایک درست ہے-

۷- یعنی اپنی حقیقی کلی سے اور مؤلف کا قول "لم یاخذہ المعتبرجزءٌ منہ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا جزء ہو جو اسے اپنی کلی ہونے کا دعویٰ کرے- یعنی وہ اس جزء کی کلی نہ ہوگی-

حصہ ہونے کے طور پر قبول نہیں کیا گیا تھا۔ اور جب ایسا امکان موجود ہو تو کلی کی معرفت کے لیے جزئی کی طرف رجوع کیے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جزئی کے اعتبار سے ہٹ کر علی الاطلاق کلی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ سب باتیں آپ کو یہی تاکید کرتی ہیں کہ جو چیز مطلوب ہے وہ شارع کے قصد کی محافظت ہے۔ کیونکہ کلی کی حقیقت[1] انہی باتوں کی طرف راجع ہے۔ اور جزئی کا بھی یہی حال ہے۔

جب استقراء سے یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہو گیا۔ پھر جزئی کے لیے ایسی نص آجاتی ہے۔ جو مخالفت کی جملہ وجود میں کسی ایک وجہ سے اس قاعدہ کے مخالف ہوتی ہے تو اس وقت ان دونوں میں مجموعی نظر ڈالے بغیر چارہ نہیں کیونکہ شارع نے ان قواعد کو ملحوظ رکھ کر ہی اس جزئی پر نص کی ہے۔ کیونکہ یہ کلیہ مقاصد شریعت کا احاطہ کرنے کے بعد ہی معلوم کیا گیا تھا۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں۔ جبکہ حالت یہ ہے کہ جس چیز کا شارع[2] نے اعتبار کیا ہو اُسے لغو قرار دینے سے قواعد میں رخنہ پڑ جاتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ ممکن نہ رہا کہ کلی کا تو اعتبار کیا جائے اور جزئی کو لغو سمجھا جائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ کلی کا تو تمام تر یا اکثر حصہ جزئیات کے استقراء سے ہی کلی ہونا ثابت ہوتا ہے اور جب یہ صورت ہو تو کلی کے تحت داخل ہونے والی جزئی کو جزئی ہی فرض کرنا ممکن ہو گا۔ کیونکہ استقراء جب پورا ہو[3] تو یقینی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد اس جزئی میں نظر دشوار ہے اور اس کی مخالفت کو فرض کرنا درست نہیں جیسے مثال کے طور پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حقیقت میں حیوانیت کے معنی پائے جاتے ہیں تو کوئی انسان ایسا نہ رہے گا جو

---

[1] یعنی کیونکہ جزئیات میں نظر کے وقت کلی کے اعتبار اور اس کے ملاحظہ سے صرف شارع کے مقاصد کی محافظت کا قصد کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات جزئی میں نظر کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔

[2] یعنی وہ چیزیں جو قواعد میں شامل ہیں۔ اندریں صورت قواعد ہی معتبر ہوں گے جنہیں اس جزئی کی یہ نص ڈھا نہیں سکتی لیکن یہ چیز اس بات کا تقاضہ نہیں کرتی کہ صرف کلی ہی اعتبار کیا جائے اور جزئی کو نظر انداز کر دیا جائے۔ لہٰذا جہاں معارضہ نہ ہو وہاں کلی کا اعتبار ضروری ہے۔ حتیٰ کہ نہ کلی ضائع ہو اور نہ جزئی۔ اور عنقریب اس کی وضاحت اور تمثیل آرہی ہے۔

[3] بعض کہتے ہیں کہ استقراء کی تکمیل جزئیہ کے دلائل میں غور کرنے سے اور ان عام وجوہ سے ہوتی ہے جو اس سے لیے ہوئے اور معنوی تواتر کی حد تک ہوتے ہیں جنہیں کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ایسے دلائل سے جو ایک دوسرے کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ وہ یوں کہ ان کے مجموعہ سے ایک امر واحد منتظم پاتا ہے جس پر یہ تمام دلائل اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت میں سب سے زیادہ معتبر قطعی عامہ کا اعتبار ہے اور اگر کلی کے مقتضیٰ سے بعض جزئیات پیچھے رہ جائیں تو وہ اسے اس کے کلی ہونے سے خارج نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ جب وہ کلی مثال کے طور پر ضروری سے نکل گئی تو وہ حاجی یا کمالی کو ایسے عارض کی وجہ سے نکال دے گی جو نہ اس کا ذاتی ہے اور نہ اصول ثلاثہ سے متجاوز ہے۔

حیوان (کے طبعی فضائل والا) نہ ہو۔ تو اس پر کلی کا حکم لاگو ہوگا جو ایسا قطعی حکم ہے کہ کوئی انسان اس سے بچا نہیں رہتا خواہ وہ موجود ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا اس کلی کے حکم میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ وہ یوں کہ کوئی انسان نہ پایا جائے گا مگر وہ حیوان ضرور ہوگا۔ پھر جب بعض جزئیات میں آپ اس اصل کی مخالفت فرض کر لیں تو وہ اس کلی کی جزئی نہ ہوگی جیسا کہ (انسانوں کے) مجسمے وغیرہ۔ گویا یہاں بھی یہی بات ہے کہ جب ہم ضروریات میں دین، نفس، مال اور عقل پر حفاظت کو شرعاً معتبر پاتے ہیں اور جزئیات کے استقراء کے وقت ہمیں اس پہ دلائل مل جاتے ہیں تو ہمیں ان چیزوں کی حفاظت کا تعین حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ہماری معلومات کی حد تک قابل اعتبار ہیں۔ تو ہم اس سے ہر جزئی پر حکم لگا دیتے ہیں خواہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکے ہوں۔ کیونکہ یہ معاملہ اسی ترتیب پر چلتا ہے اور کسی حالت میں اس کی مخالفت نہیں ہوتی کیونکہ جو کچھ بھی بنایا گیا ہے اس میں اس کا خلاف نہیں پایا جاتا۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا۔ (۴/۸۲)	اور اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلافات پاتے۔

لہٰذا کلی کا علم حاصل ہو جانے کے بعد جزئی کے اعتبار کا فائدہ بھی کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجملاً تو یہ بات صحیح ہے مگر تفصیلاً درست نہیں۔ کیونکہ اگر یہ معلوم ہو گیا کہ ضروریات کی حفاظت معتبر ہے تو اس سے معین حفاظت کی جہت تو معلوم نہیں ہو جاتی۔ حفاظت کے بھی کئی پہلو ہیں جنہیں کبھی عقل پا لیتی ہے اور کبھی نہیں پاتی۔ اور جب پاتی بھی ہے تو باقی احوال کو چھوڑ کر کسی خاص حال، اسی طرح کسی خاص زمانہ اور خاص عادت کے متعلق ہی پاتی ہے۔ گویا اس ادراک پر علی الاطلاق اعتبار کرنا فی نفسہٖ قاعدہ میں رخنہ ڈال دینے والا ہوگا۔ جیسا کہ علماء نے قتل بالمثقل (کسی بھاری چیز، پتھر وغیرہ سے مار ڈالنا) کے بارے میں کہا ہے کیونکہ اگر اس میں قصاص نہ ہوتا تو قصاص سے قتل کا دروازہ بند نہ ہو سکتا تھا۔ جبکہ ایک ہی حالت پر اکتفا کر لیا گیا اور وہ تیز دھار والے آلہ سے قتل۔ اسی طرح اگر ایک شخص کے قتل میں پوری جماعت شریک[۲] ہو تو اس کا بھی ایسا ہی

---

[۱] اس حیثیت سے کہ ان چیزوں کو ایک کلی اکٹھا کر لیتی ہے۔ اور وہ ایک ہی راوی سے ہو جاتی ہیں۔ اس کے باوجود اس کے احکام ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی نفی بھی کرتے ہیں۔ اور یہ بات شریعت میں قطعاً واقع نہیں

[۲] حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے قتل کے بدلہ میں، جسے دھوکہ سے مارا گیا تھا، پانچ یا سات آدمیوں کے قتل کا فیصلہ کیا۔ کیونکہ آپ کو معلوم ہو گیا تھا کہ قصاص کا مقصد نفس کی حفاظت ہے۔ اور اگر ایک شخص کے بدلے جماعت کو قتل نہ کیا گیا تو قصاص کے حکم سے قتل کا سدِّباب نہیں ہو سکتا۔ یہاں اگر عقل رک جاتی اور یہ سوچنے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حکم ہے- اور اس کی مثال (۱) مرض کی حالت میں نماز میں قیام اور ایسی تمام رخصتیں ہیں جو اوامر و نواھی کے عزائم (بنیادی اصلی احکام) کو منہدم کرنے والی ہیں' تاکہ ضروریات میں حاجیات کے قاعدہ کو عمل میں لایا جاسکے- اور ممانعت والے قواعد (۲) مستثنیات کی بھی یہی صورت ہے - جیسے بیع عرایا' مضاربت ' مساقات' سلم اور قرض اور ان سے ملتے جلتے

(بقیہ حاشیہ) لگتی ہے کہ ایک شخص کے بدلے سات آدمیوں کا قتل نفس کی حفاظت نہیں ہے- گویا یہ حضرت عمرؓ کا اجتہاد تھا جب انہوں نے کہا کہ "اگر سب اہل صنعاء اس میں شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا" کیونکہ آپؓ نے نفس کی حفاظت کا وہ پہلو سمجھ لیا تھا جہاں دوسروں کی عقل رک جاتی ہے- حضرت عمرؓ اس مسئلہ میں متردد ہے تا آنکہ انہیں حضرت علیؓ نے کہا: "بھلا دیکھیے اگر چوری میں جماعت شریک ہو تو آپؓ سب کے ہاتھ کاٹ دیں گے؟ حضرت عمرؓ نے کہا: "ہاں" حضرت علیؓ کہنے لگے: تو پھر یہاں بھی یہی بات ہے" چنانچہ حضرت علیؓ نے جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا-

رہی قتل بالمثقل (کسی بھاری چیز سے مار ڈالنے) کی بات' تو اس سلسلے میں اس یہودی کا قصہ وارد ہے جس نے ایک لڑکی کو اس کے پازیب حاصل کرنے کی خاطر پتھر سے مار ڈالا تھا- تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں دو پتھروں میں اس کا سر کچل کر مار ڈالنے کا حکم دیا جن سے اس نے لڑکی کو مارا تھا- اب ذرا اس وجہ میں غور فرمایئے جسے مؤلف نے ذکر کیا ہے' حالانکہ وہ منصوص ہے پھر اس میں عدم قصاص کا وہم بھی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ مانع موجود ہے جو حفظ نفس کو لوٹتا ہے- اسی طرح ابن حاجب کہتے ہیں کہ یہ بات حد لگائے گئے شخص پر قیاس سے ثابت ہو چکی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے اس نص کو کافی نہ سمجھا جس کی طرف ہم نے حدیث میں اشارہ کیا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا مانع موجود ہے- اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تو اسباب میں قیاس کے باب سے ہے جبکہ یہ ممنوع ہے- کیونکہ سبب ایک ہے اور وہ ہے سرکشی سے قتل عمد- لہذا سبب قیاس نہ ہوا-

۱- گویا ضروری (جو یہاں دین ہے) کی محافظت مثال کے طور پر نماز میں امر اپنی انتہا تک جاری ہو' خواہ اس ضروری کی محافظت تکلیف دہ مشقت تک لے جاتی ہو- مثال کے طور پر مریض کو بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی رخصت نہ دی جاتی- اور یہی کچھ اس مریض کے رمضان کا روزہ چھوڑنے کے بارے میں کہا جائے گا جو مشقت پر قادر ہو- گویا اگر شارع نے ان جزئیات پر واضح حکم نہ دیا ہوتا اور استنباط میں ان کی طرف توجہ کی ہوتی اور ضروری کی حفاظت کی اہل پر اکتفا کرتے تو رخصتوں پر عمل نہ کیا جاتا- اور اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ بات تنگی اور حرج تک لے جاتی جو قطعی طور پر اٹھا لیا گیا ہے- گویا آپؐ نے اس بات کے باوجود کہ یہ ضروریات کا موضوع ہے' ان مسائل میں حاجیات کے قاعدہ پر نظر رکھی-

۲- اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ بیع اور اجارہ ضروری سے ہیں اور ان دونوں میں ضروری کی انتہائی محافظت جاری نہیں رہ سکتی بلکہ رفع حرج کے قاعدہ کو عمل میں لایا گیا جو حاجیات کی خاصیت ہے- لہذا قواعد میں سے اس چیز کو مستثنی کیا گیا جو رفع حرج کو روکنے کا مقتضی تھا جیسے مضاربت اور مساقات وغیرہ میں دھوکا کا پہلو پایا جاتا ہے- علیٰ ہذا القیاس-

امور۔ گویا اگر ہم پورے کا پورا[1] ضروریات ہی کا اعتبار کریں تو اس سے حاجیات یا ضروریات[2] بھی پراگندہ ہو جائیں گی۔ ہاں جب ہم ہر مرتبہ میں کلی کی جزئیات کا اعتبار کریں تو یہ بات کلیات کے اس مرتبہ پر اور اس کے علاوہ دوسرے مراتب پر محافظ ہو گی۔ کیونکہ یہ تینوں مراتب ایک دوسرے کی خدمت کرتے اور ایک دوسرے کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور جب یہ ہو تو کل کا اعتبار اس کے مواقع اور احوال کے مطابق ہی ضروری ہے۔

علاوہ ازیں ان امور[3] میں شارع نے ایسی باتوں کا اعتبار کیا ہے جن کا عقل ادراک نہیں کر سکتی اِلّا یہ کہ اس پر کوئی نص ہو۔ اور جزئیات میں ایسے بہت سے امور ہیں جن پر شریعت نے رہنمائی کی ہے۔ کیونکہ فترات کے زمانہ میں عقل و دانش اپنی عقلوں کی سوچ کے مطابق ان چیزوں[4] پر محافظت کیا کرتے تھے۔ لیکن اس طرح کہ وہ ان سے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف تک رسائی نہ پا سکے۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ نقصان بھی واقع ہونے لگتے۔ اور ایک مصلحت کو ختم کر دیتی اور دوسرے قاعدہ یا قواعد کو ڈھا دیتی۔ تو شارع علیہ السلام پر زمانہ اور وقت کے لیے علی الاطلاق انصاف اور مصلحت کو لے کر آئے اور یہ وضاحت فرما دی کہ کون سے مصالح جاری رہ سکتے ہیں اور کون سے ایسے ہیں جن میں مصلحت کے کسی دوسرے پہلو سے معارضہ ہو جاتا ہے۔ جیسے بیع عرایا وغیرہ کے استثنار کے بارے میں ہے۔ اب اگر مطلقاً جزئیات سے اعراض کیا جائے تو مفاسد داخل ہوتے اور مصالح غائب ہو جاتے ہیں اور یہ بات شارع کے مقصود سے متناقض ہے۔ اور اس لیے بھی یہ بات کلیات پر منجملہ محافظت سے متعلق ہے کہ وہ ایک دوسرے کی خدمت کرتی ہیں اور ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ کوئی جزئی ان تینوں قواعد کے اعتبار سے خالی ہو۔ اور یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ کبھی ایک جزئی دوسری سے معارض ہو جاتی ہے۔ تو اس صورت میں اہم کو مقدم کیا جائے

---

[1] یعنی اگر ہم ضروری کی تمام تر جزئیات اعتبار پورا کرنے کو لازم قرار دیں جس کی بنا پر حاجیات کی جزئیات میں بھی پورا ہو تو شریعت میں جا بجا حرج واقع ہو جائے گا۔ جو کبھی نفسِ ضروری میں بھی خلل ڈال دے گا۔

[2] یعنی کبھی ضروری کی محافظت کرتے رہنا خود اس ضروری میں یا کسی دوسری ضروری میں خلل پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر ہم مرض یا اس میں زیادتی کے ڈر سے مریض کے لیے تیمم کو جائز قرار نہ دیں تو وضو کرنے سے مرض کی شدت ہو جائے گی حتیٰ کہ وہ سرے سے نماز ہی ادا کرنے کے قابل نہ رہے گا۔ یا جس حد تک وہ تیمم سے ادا کر سکتا ہے اس حد تک وضو کے ساتھ نہ کر سکے گا۔ اور دوسری صورت کی مثال ظاہر ہے۔

[3] یعنی ان مراتب پر ان کی جزئیات میں محافظت سے۔ اور ان کے موارد جو عقل پر مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ اور نص کے بغیر ان کی حفاظت کا پہلو سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

[4] ضروریات اور اس کے مکملات پر۔

گا۔جیساکہ کتاب التزجیح میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ اور نصوص اور قیاسات یہاں مکمل طور پر[۱] شامل ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ کلیات کے اعتبار کے ساتھ ساتھ خصوصی جزئیات کا اعتبار کئے بغیر چارہ نہیں۔ اور اس کے برعکس صورت میں بھی یہی بات ہے۔ اور یہ بات علی الاطلاق مجتہدین کی فکر و نظر پہ منتہی[۲] ہوتی ہے اور اجتہاد کے مقاصد میں مجتہدین کی رسائی یہاں تک ہے۔

اور سوال میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ مجملاً درست ہے۔ کیونکہ کلی کسی بھی جزئی سے شکستہ نہیں ہوتی اور جزئی کلی کی محکوم علیہ ہوتی ہے لیکن کلی اور جزئی کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ خارجی امور کی طرف نسبت کرنے سے۔ مثال کے طور پر انسان لذات حیوانیت پر مشتمل ہے۔ اور حیوانیت سے مراد ارادہ سے حرکت کرنا۔ اور اگر کبھی کسی خارجی امر جیسے مرض یا کسی مانع وغیرہ سے یہ حرکت مفقود ہو جاتی ہے۔ تو کلی فی نفسہ درست ہے اب اس کلی کی جزئیات میں سے کسی جزئی نے کلی کی حقیقت کے جریان کو ایسے مانع نے روک دیا ہے کہ خارجی امر ہے۔ لیکن طبیب تو کلی میں صرف یہ دیکھتا ہے کہ جزئی میں اس کا کس حد تک جریان ہوا یا ہوا ہی نہیں اور جزئی میں اس حیثیت دیکھتا ہے[۳] کہ وہ اسے ایسی راہ سے کلی کی طرف پھیرے جو اس طرف لے جاتا ہو۔ گویا جس طرح طبیب بحیثیت طبیب

---

[۱] اس صورت میں دلائل کی جزئیات کی طرف رجوع ضروری ہوگا۔ اور وہ نصوص اور قیاسات۔ لیکن اسے کلیات سے مستغنی ممکن نہیں جیسے فاعل کا مرفوع ہونا اس چیز سے مستغنی ہوتا ہے جو مثال کے طور پہ کلام عرب کی تفاصیل کی روایت میں آیا ہو۔

[۲] جب مجتہدین دلیل خاص اور ان مراتب ثلاثہ کے تحت داخل کلیہ میں بیک وقت نظر کرتے ہیں تو اس طرح کی صورت میں عموم پہ شارع کے مقصد کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح اس دلیل خاص کا اس خاص وجہ پہ آپؐ کا قصد قاعدہ کے تحت آجاتا ہے۔

[۳] گویا طبیب یہ پہچانتا ہے کہ مرض کیا ہے، اس کی علامات کیا ہیں اور دوا کیا ہے۔ لیکن کیا زیر علاج شخص میں وہ لازمی خواص پائے جاتے ہیں جو اس مرض کے ہیں؟ یہ طبیب کی پہلی نظر ہوگی۔ پھر جب وہ ایسا پائے گا اور اسے معلوم ہو جائے گا کہ کلی اس میں ثابت شدہ ہے۔ تو پھر جزئی میں بھی نظر کرے گا اور یہ اس کی دوسری نظر ہوگی کہ کیا اس مرض کے ساتھ ایسے عوارض تو موجود نہیں جو اس دوا کی تاثیر میں مانع ہوں؟ پھر وہ اس میں تخفیف کرے گا یا کوئی اور دوا ملائے گا۔ اسی طرح وہ ایسی جزئی خاص کو دیکھے گا جو اس عارضہ کو دور کرے اور ادویہ کی کلی سے اسے مناسبت ہو۔ لہٰذا وہ اس مرض کی معروف کلی کی دوا کو مریض پر صرف اس لیے جاری نہیں کرے گا کہ وہ اس مرض کی کلی کی دوا ہے۔ بلکہ پہلے پہل اس مریض کی حالت پر غور کرنا لازمی ہے۔ یہاں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔ اور اس سلسلہ میں مؤلف نے بہت اچھی مثال پیش کی ہے۔

جزئی میں غور کیے بغیر کلی میں نظر ڈالنے کو اہمیت نہیں دیتا۔ اور اس کے برعکس میں بھی یہی صورت ہے۔ اور شارع تو طبیب اعظم ہیں۔ اور شریعت میں یہ بات وارد ہے کہ شہد میں لوگوں کے لیے شفا ہے اور طبیبوں پر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شہد میں بہت سی بیماریوں سے شفا ہے، تاہم بعض وجوہ سے اس میں ضرر بھی ہے جو ان عادی تجربوں سے معلوم ہوا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں جاری کر رکھا ہے۔ علماء نے دین کے قواعد سے کلی ضروری قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے تجربہ کے اقتضاء کے مطابق اس پر قید لگا دی۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ شریعت میں کوئی ایسی خبر نہیں آسکتی جو شارع کی دی ہوئی خبر کے خلاف ہو۔ علاوہ ازیں یہ نص اس حصر کا تقاضا نہیں کرتی کہ شہد میں صرف شفا ہی ہے۔ لہٰذا علماء نے شرعی قاعدہ کے کلیہ پر عمل کیا اور اس سے[1] جزئی پر حکم لگایا اور جہاں معارض کا موقع نہ تھا وہاں[2] جزئی کا بھی اعتبار نہ کیا۔ کیونکہ جس شخص پر صفرا کا غلبہ ہو اس کے لیے شہد مضر ہوتی ہے اور جو صفراوی مزاج والا نہ ہو۔ شہد میں اس کے لیے شفاء ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تو تناقض ہے۔ کیونکہ یہ جزئی کے اعتبار اور عدم اعتبار دونوں طرف ایک ساتھ لے جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دو وجوہ[3] سے ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ہر جزئی کا اور ہر حال میں اعتبار لازم لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جزئی[5] کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس میں کلی کے حکم کی استقامت

---

[1] علماء کہتے ہیں کہ شہد یقیناً شفاء ہے۔

[2] گویا بعض اشخاص کے حق میں اس جزئی کے تجربہ اور ضرر پیدا ہونے پر علماء نے کہا کہ کوئی بھی کلی ہر حالت میں ایک طرح پر مستعمل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا وہ معارضہ کے موقع کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں اور وہ مثال کے طور پر صفراوی مزاج والے اشخاص ہیں۔ لہٰذا انہوں نے ان دونوں (کلی اور جزئی) کو استعمال کیا۔

[3] گویا جزئی کا عدم اعتبار کلی کی ذات کے ساتھ اس کی ذات کی حیثیت سے ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ وہ جزئی ہوتے ہوئے کلی کے حکم کی مخالفت کرے۔ لیکن کسی خارجی امر کی حیثیت سے جزئی کبھی کلی کے حکم کی مخالفت کر سکتی ہے جیسا اس مرض کے بارے میں کہا گیا ہے جس کے ساتھ کوئی اور علت بھی موجود ہو۔ کیونکہ وہ دوسری علت اسے اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ اس میں دوسری نظر سے دیکھے۔ جیسا کہ اس مثال میں صفرا کا معاملہ ہے۔

[4] بلکہ بعض حالات میں بعض جزئیات کلی کے حکم کے علاوہ کوئی اور حکم قبول کرتی ہیں۔

[5] جزئی کے اعتبار کا معنی دلیل خاص کو قبول کرنا ہے خواہ وہ اس کلی کے حکم سے نکل جائے جو اصولی قاعدہ ہے اور دلائل کے استقراء سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور کلی کے اعتبار کا معنی عام تفصیلی شرعی دلیل (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ثابت نہ ہوئی ہو۔ جیسے کہ بیع عرایا اور باقی تمام مستثنیات ہیں۔ اور جزئی کے عام کو خاص بنانے میں یا اس کے مطلق کو مقید بنانے میں یا ایسے ہی امور میں کلی کا اعتبار کیا جائے گا، وہ اس طرح کہ علی الاطلاق جزئی سے کوئی بگاڑ نہ رہے۔ اور یہی کسی ایک کا دوسری جزئی کے ساتھ اعتبار کا معنی ہے اور مسائل کے دوران اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ لہٰذا ان اطراف میں غور کرنے سے غفلت کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تمام تر فقہ اسی میں ہے اور جس نے اس طرف توجہ نہ کرنے کی غلطی کی اس نے غلطی کی اور اس کی حقیقت[۱] شارع کے مقاصد میں علی الاطلاق نظر ہے اور یہ کہ اس کے منصوص مطلقہ اور مقیدہ کا تتبع امر واجب ہے۔ اسی طور پر مسائل کو شرعی قواعد کے مقتضی پر محمول کرنا درست ہوتا ہے اور اسی سے اعتبار کی صحیح صورتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اور توفیق اللہ ہی سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

ہر شرعی دلیل یا تو قطعی[۲] ہوگی، یا ظنی ہوگی۔ اگر قطعی ہو تو اس کے اعتبار میں کوئی اشکال نہیں۔ جیسا کہ حدث

(بقیہ حاشیہ) کے لیے اس کی تخصیص ہے یا اس کے مطلق ہونے کے لیے اس کی تقیید ہے۔ جیسا کہ مثال سابق میں ہے جہاں قاعدہ کلیہ استعمال کیا گیا ہے کہ شریعت میں کسی خبر کا اپنے مخبر کے خلاف آنا محال ہے۔ لہٰذا علماء نے اس مطلق کو جو تہد کے نفع سے متعلق وارد ہے، مرض اسہال سے مقید کر دیا۔ آپ پر معاملہ مشتبہ نہ رہے لہٰذا سمجھ لیجئے کہ عام کا کلمہ جب جزئی کے کلمہ کے منافی ہو تو اسے اس کی صفت بنا دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا عموم اس کے لیے تفصیلی شرعی دلیل ہو کر آیا ہے جو آیت یا حدیث میں وارد ہے اور عام لفظ سے وارد ہوا ہے اور اس کی جزئی اس کے لیے جزئی سے متعلق ہو کر آئی ہے۔ جیسے نماز یا زکوٰۃ یا بیع یا نکاح یا مرض کی دوا جو اس کی مثال کی طرح ہیں۔ بخلاف اصولی قاعدہ کے اصل کے کہ وہ کسی باب کو چھوڑ کر دوسرے سے خاص نہیں ہوتا جیسے یہ قاعدہ امر الامر بالشیٔ لیس امرا بالتوابع (کسی شے کا حکم توابع کے لیے حکم نہیں ہوتا)۔ اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبارت پوری کی پوری درست ہے۔

[۱] یعنی مقاصد شرع میں مطلق نظر کلیات کے واسطہ سے ہی ڈالی جا سکتی ہے اور اس کے ساتھ نصوص کے تتبع سے بھی چارہ نہیں اور وہ جزئیات ہیں۔ اور ناظر کے ان دونوں امور میں ایک ساتھ نظر ڈال لینے سے ہی وہ صورت سامنے آتی ہے جو شارع کے نزدیک صحیح الاعتبار ہو۔ اور یہ کام کتنا مشکل ہے! اسی بات سے عام قسم کے اجتہاد کے دعویداروں کا پتہ چلتا ہے کہ ان کے اجتہاد کی قیمت کیا ہے۔

[۲] یعنی وہ دلالت کے لحاظ سے یقینی ہو۔ یہ بات برابر ہے خواہ وہ قطعی السند ہو کہ اس کے الفاظ متواتر ہوں یا وہ معنوی تواتر کے لحاظ سے متواتر ہو۔ وہ یوں کہ روایات اور موارد شریعت اس کی تائید (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے طہارت کے وجوب، نماز، زکوٰۃ، روزوں، حج، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اجتماع کلمہ، عدل اور ان سے ملتی جلتی دوسری چیزوں کے دلائل ہیں۔ اور اگر وہ دلیل ظنی ہو تو یا تو قطعی اصل کی طرف راجع ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر وہ قطعی اصل کی طرف راجع ہو تو وہ بھی قطعی ہوگی اور اگر وہ قطعی اصل کی طرف راجع نہ ہو تو اس کی تحقیق واجب ہے اور علی الاطلاق اسے قبول کرنا درست نہیں۔ لیکن اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اصل سے ٹکراتی ہو اور دوسری وہ جو نہ ٹکراتی ہو اور نہ ہی موافق ہو۔ تو یہ کل چار قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم کی وضاحت کی کوئی ضرورت نہیں۔

دوسری قسم۔ وہ ظنی ہے جو قطعی اصل کی طرف راجع ہو اسے عمل میں لانا بھی ظاہر ہے۔ اور عام اخبار احاد اسی قسم کی ہیں۔ کیونکہ قرآن ہی کا بیان ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ۔ (۱۶/۴۴)	اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں پر واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز نازل کی گئی ہے۔

اسی طرح احادیث میں جو کچھ طہارت صغریٰ اور کبریٰ کی صفت، نماز اور حج وغیرہ کے بارے میں آیا ہے وہ قرآن کی نص ہی کی وضاحت ہے۔ اسی طرح احادیث میں جو بیوع[۱] کی کچھ اقسام اور سود کی ممانعت آئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف راجع ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ (۲/۲۷۵)	اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

نیز فرمایا:

لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ۔ (۴/۲۹)	تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ۔

(بقیہ حاشیہ) کرتے ہوں تاآنکہ وہ ایسی ہو جائے جس میں شک باقی نہ رہے۔ اس سلسلہ میں محض تواتر لفظی کافی نہیں جبکہ وہ ظنی الدلالۃ ہو اور نفی وہ ہے جو اس کے مقابلہ پر ہو۔ اور یہ بات کتاب و سنت میں واضح۔ اور اجماع بھی کوئی ظنی ہوتا ہے اور کوئی یقینی۔ رہا قیاس تو وہ سارے کا سارا ظنی ہے۔ اور اس میں یقین آ بھی نہیں سکتا جبکہ اسکے ساتھ کئی اعتراضات کا احتمال ہو۔ گویا مؤلف کا قول کل دلیل اپنے عموم پر نہیں۔ کیونکہ قیاس میں یہ تقسیم نہیں آتی جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔

[۱] اور یہ بہت سی قسمیں ہیں جیسے محاقلہ، مخاضرہ، ملا، منابذہ اور مزابنہ وغیرہ۔

یہ سب قسم کی وضاحتیں اخبار احاد سے منقول ہیں یا تواتر سے الا یہ کہ اس کی دلالت ظنی ہو۔ ایسے ہی آپ کا قول ہے لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ[1] (نہ کسی کو تکلیف دو، نہ کسی سے تکلیف اٹھاؤ) ۔ یہ اس معنی میں قطعی اصل کے تحت داخل ہیں۔ کیونکہ ضرر اور ضرار کا انتفاء تمام شریعت میں پھیلا ہوا ہے جو جزئیات کے حوادث[2] اور کلیات کے قواعد[3] میں ہے ۔ جیسے ارشاد باری ہے :

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا (۲/۲۳۱)	اور اپنی بیویوں کو دکھ دینے کے لیے مت روکے رکھو تاکہ تم ان پر زیادتی کرو ۔
وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۔ (۶۵/۶)	اور انہیں دکھ نہ دو کہ ان کی زندگی اجیرن بنا دو ۔
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا (۲/۲۳۳)	ماں کو اس کے بچے کے واسطہ سے دکھ نہ دیا جائے ۔

اور جان، مال اور عزت پر زیادتی سے ممانعت اسی قسم سے ہے اور غصب اور ظلم سے بھی اور ہر وہ کام جس میں اضرار یا ضرار کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اور اسی قسم کے تحت جان، عقل، نسل یا مال پر گناہ کے کام بھی داخل ہوتے ہیں۔ اور شریعت میں یہ مفہوم اتنا عام ہے کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں جب آپ اخبار احاد کا استقرار[4] کریں گے تو انہیں ایسا ہی پائیں گے ۔

---

[1] یہ حدیث ج ۲ ص ۴۹ پر گزر چکی ہے ۔

[2] جیسا کہ ان تینوں آیات میں ہے ۔

[3] جیسا کہ جانوں پر زیادتی اور اس کے بعد میں۔ کیونکہ ۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے ۔ شریعت میں یہ معنی انتہائی عموم میں ہیں ۔ لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں گویا وہ کلیات کے قواعد میں قطعی ہے ۔ اور حدیث لاضرر ولاضرار اس کے لیے راجح ہے ۔ گویا وہ ظنی سے قطعی کی طرف راجع ہے ۔

[4] مگر ایسی نادر احادیث جن کی روایات بہت زیادہ ہوں (وہ قطعی ہیں) جیسے مثلاً بنی اسرائیل سے متعلق قصے، جنگوں اور والی اور علامات قیامت والی احادیث جیسے لاتقوم الساعة حتّٰی تقاتلوا الیھود (اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی جب تک کہ تم یہود سے جنگ نہ کر لوگے) لاتقوم الساعة حتّٰی تقاتلوا خوزا وکرمان من الاعاجم (جب تک تم عجمی علاقوں خوز اور کرمان سے جنگ نہ کر لوگے قیامت قائم نہ ہوگی) اور عنقریب مؤلف یہ حدیث ذکر کریگا۔ القاتل لایرث (قاتل وارث نہیں ہو سکتا) اور یہ کہ حدیث اصل قطعی پر مبنی نہیں ہے ۔

تیسری قسم وہ ظنی ہے جو قطعی اصل سے معارض ہو اور اصل قطعی اس کی مؤید نہ ہو یہ قسم بلاشک و شبہ مردود ہے جس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اصول شریعت کے مخالف ہے اور جو اصول کے مخالف ہو وہ صحیح نہیں کیونکہ وہ اس سے ہے ہی نہیں اور جو شریعت سے نہ ہو اسے شرعی کیسے شمار کیا جا سکتا ہے؟ اور دوسری یہ کہ اس کی صحت پر کوئی چیز گواہی نہیں دے رہی جو دے رہی ہے وہ بھی اسی کی طرح ساقط الاعتبار ہے۔ علماء نے اس قسم کی مناسب غریب سے مثال دی ہے۔ جو ابتداء اس شخص کو دو ماہ کے متواتر روزوں کے وجوب کا فتویٰ دیتے ہیں جو اپنی بیوی سے ظہار کرے اور ظہار کے کفارہ میں روزے تو اس شخص کے لیے ہیں جس کے پاس آزاد کرنے کو غلام نہ ہو۔ اور اس کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس کی مخالفت قطعی اصل سے ہو، یہ بہرحال مردود ہے اور

---

[1] اس کا ساقط الاعتبار ہونا ظاہر ہے اگرچہ کوئی ظنی اصل اس کی تائید کرتی ہو۔ اسی سے متعلق مؤلف کا قول لیس لہ ما یشھد لہ بصحتہ (اس کی صحت پر کوئی چیز شاہد نہ ہو) یعنی قطعی شاہد نہ ہو۔ کیونکہ جس مفروضہ چیز سے اسے ثابت کیا جا رہا ہے وہ خود قطعی کا معارض ہے۔ گویا دو قطعی باتوں میں تعارض غیر معقول ہے۔ اگر کوئی ایسی چیز پائی گئی جس کا ظاہر یہ ہو تو اس کی تاویل کی جائے گی۔ جیسا کہ رویت باری کے مسئلہ میں عنقریب مؤلف کا بیان آ رہا ہے۔

[2] غریب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مؤثر، ملائم اور مرسل کے مقابل ہے۔ گویا وہ مناسب کی چار اقسام میں سے چوتھی قسم ہے۔ اور دوسری وہ جو مرسل کی تین اقسام: غریب، معلوم الالغار اور ملائم میں پہلی ہے۔ گویا غریب اور جو مناسب کی چوتھی قسم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی دلیل اسے لغو قرار دینے پر دلالت کرتی ہے۔ گویا یہ صرف مرسل کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ اور عنقریب مؤلف چوتھی قسم کی بحث میں یہ ذکر کرے گا کہ علماء نے اسے قیاس کے باب میں استعمال کیا ہے۔ گویا یہاں غریب سے مراد مرسل کی تین اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ جس کے متعلق اور معلوم الالغار کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں بالاتفاق مردود ہیں۔ الا یہ کہ انہوں نے اس کی مذکورہ مثال۔ جو کہ ایجاب شہرین (دو ماہ کے متواتر روزوں کا جواب) ہے معلوم الالغار کی مثال بنایا ہے، غریب کی نہیں بنایا۔ لہٰذا کتب اصول میں متعلقہ مقام کی طرف رجوع کیا جائے۔

[3] کسی عالم نے ایک بادشاہ کو، جس نے رمضان میں جماع کیا تھا، دو ماہ کے متواتر روزوں کا فتویٰ دیا جو اس پر گراں گزرا۔ وہ عالم کہنے لگا، اگر میں بادشاہ کو غلام آزاد کرنے کا حکم دیتا تو یہ بات اس کے لیے بالکل آسان تھی کہ وہ اپنے فرج کی شہوت کے بدلے مال خرچ کر دے۔ لہٰذا یہی فتویٰ مناسب ہے جس پر باز رکھنے کی مصلحت مرتب ہوتی ہے اور جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ لیکن یہ آزادی سے روزوں کو مؤخر کرنے میں شرعی دلیل کی ضد ہے جس پر کوئی دوسری اصل شاہد نہیں اور مؤلف کے قول

دوسری یہ کہ یہ مخالفت ہی ظنی ہو، خواہ اس کی دلیل ظنی ہونے کی وجہ سے اس میں ظن راہ پا جاتے اور خواہ اصل ہی ایسی ہو جس کا قطعی ہونا متحقق نہ ہوا ہو۔ اور یہی مقام مجتہدین کے لیے جولاں گاہ ہے لیکن یہ بات بہر حال مسلّم ہے کہ اگر ظنی کی مخالفت قطعی سے ہو تو ظنی علی الاطلاق اعتبار کھو بیٹھتی[1] ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اور اگر اس سلسلہ میں بادی النظر میں ناموافقت ظاہر ہو رہی ہو تو ظاہری کا مذہب دراصل اس اصل سے موافقت کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ شریعت میں نہ اختلاف ہے اور نہ تناقض۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا ۝ (۴/۸۲)	اور اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے (نازل شدہ) ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے۔

جب یہ بات ثابت ہے تو ظاہری کے نزدیک ایک نص کے خلاف دوسری نص یا دوسرا قاعدہ وارد ہونے میں تناقض نہیں[2]۔ خواہ یہ مصالح کے اعتبار پر ہو، کیونکہ ان کا گمان ہے کہ مخالف میں بھی مصلحت ہے جو دوسری نہیں خواہ ہم اسے جان سکیں یا نہ جانیں، اور خواہ یہ مصالح کے عدم اعتبار پر ہو تو یہ اور بھی واضح ہے۔ کیونکہ شارع کو یہ حق ہے کہ وہ جیسے چاہے کسی چیز کا حکم دے اور کسی سے منع کرے۔ لہٰذا متعارض نصوص میں بہر صورت کوئی تناقض نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو انہوں نے کتاب الاخبار کے مختلف فیہ مسئلے کے متعلق فرض کر لیا کہ وہ ان معنوں میں وفاق کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب خبر واحد کی صحت کی شرائط پوری ہو جائیں تو کیا اسے کتاب اللہ پر پیش کرنا واجب ہے؟ یا نہیں؟ شافعی کہتے ہیں کہ واجب نہیں، کیونکہ شروط تو اسی صورت میں پوری ہوں گی کہ وہ کتاب کے مخالف نہ ہو۔ اور عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں کہ: واجب ہے اور وہ ان معنوں کا اس حدیث سے احتجاج کرتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ: "اگر تمہارے سامنے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو، اگر وہ اس کے

---

[1] یعنی یہ کہ وہ قطعی کی مخالف نہ ہو اور یہ تقسیم اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ طے شدہ بات یہ ہے کہ کوئی چیز کسی قطعی حکم کی قطعی طور پر مخالف نہیں ہوتی گویا نفی قید پر، یا اس پر اور مقید سب پر مسلط کی گئی ہے اور عنقریب مؤلف کا بیان آرہا ہے جو اس کی مثالوں کو درست قرار دے گا۔ اور ظن ظنی کی طرف راہ پائے گا کہ ظنی ایسے معنی پر محمول ہو جائے گا جو قطعی کے مخالف نہ ہو۔

[2] یعنی ان دونوں میں ہر ایک درست ہے اور کوئی تعارض نہیں۔

موافق ہو تو اسے قبول کر لو ورنہ رد کر دو[2] گویا یہ اختلاف ۔ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں ۔ موافقت کی طرف راجع ہے ۔ اور اس کی وضاحت ان شاء اللہ عنقریب سُنّت کی دلیل میں آرہی ہے۔

اور اس مسئلہ کی بنیاد سلفِ صالح میں بھی موجود ہے ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حدیث کو کہ "میّت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے"[4] بنفسہٖ اس اصل کی بنا پر رد کر دیا جو اللہ

اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰىۙ ○ وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰىۙ ○ (۵۳/۳۹-۴۰)

یہ کہ کوئی نفس کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔ اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہوگا جو اس نے کوشش ہوگی ۔

اور شبِ معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے رب کو دیکھنے والی حدیث کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بنا پر رد کیا ۔

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ۔ (۶/۱۰۳) اللہ تعالیٰ کا آنکھیں ادراک نہیں کر سکتیں ۔

لہ اس سے قریب تر روایت وہ ہے جسے صاغانی نے اپنے رسالہ موضوعات میں ذکر کیا ہے اذا رویتم ۔ ویروی اذا حدثتم ۔ عنی حدثنا فاعرضوہ علی کتاب اللہ فان وافق فاقبلوہ وان خالف فردوہ (جب تم سے روایت کی جائے ۔ اور دوسری روایت میں ہے جب تم کو میری حدیث بیان کی جائے ۔ تو اسے کتاب اللہ پہ پیش کرو، اگر موافق ہو تو قبول کر لو اور اگر مخالف ہو تو رد کر دو) اور صاغانی نے اسے موضوع قرار دیا ہے ۔ اس مضمون کی اور روایات بھی ہیں جن میں الفاظ کا اختلاف ہے لیکن وہ سب مجروح ہیں ۔

[2] وہ یوں کہ وہی حدیث قبول کی جائے جو کتاب اللہ موافق ہو اور جو مخالف ہو اسے رد کر دیا جائے اور اسکی معرفت کی راہ میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہے ۔

[3] اور وہ یہ ہے کہ ظنی کی قطعی اصل سے مخالفت ظنی کا اعتبار کھو دیتی ہے ۔

[4] یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۱ پر گزر چکی ہے ۔ حدیث یوں ہے "میت کو زندہ کے اس پر رونے سے عذاب دیا جاتا ہے" اسے چھٹیوں نے نکالا اور جو روایت یہاں مذکور ہے اسے ابنِ حجر نے تلخیص الحبیر میں نکالا اور کہا: یہ حدیث متفق علیہ ہے اور ان الفاظ سے ابن عمرؓ سے مروی ہے اور وہ دونوں حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ، زندہ کے رونے سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے ۔" میں کہتا ہوں کہ : یہ دوسری روایت ہے جسے کنز الحقائق میں احمدؒ سے بھی روایت کیا ہے ۔

[5] ابن اسحٰق کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ : کیا محمدؐ نے اپنے رب کو دیکھا ہے ؟ تو انہوں نے جواب دیا "ہاں" اور یہ بات حضرت ابن عباسؓ سے بہت مشہور ہے ۔ کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعینہٖ اپنے

اگرچہ دوسرے اس حدیث کو مردود قرار نہیں دیتے کیونکہ وہ ایک دوسری اصل کا سہارا لیتے ہیں[1] جو اس آیت کے مخالف نہیں اور وہ یہ ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے ثبوت میں قرآن و سنت کے دلائل جو یقین کی حد تک پہنچتے ہیں اور دنیا میں یا آخرت میں دیکھنے کی صحت میں کوئی فرق نہیں۔

اور حضرت عائشہ رض اور ابن عباس رض دونوں نے حضرت ابوہریرۃ رض کی اس حدیث کو: برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے دونوں ہاتھوں کو دھولینا چاہیے" ایک یقینی اصل کا سہارا لیتے ہوئے رد کر دیا۔ اور وہ اصل ہے دین سے حرج اور مالا یطاق باتوں کو اٹھا دینا۔[2] اسی لیے ان دونوں نے کہا:" اگر پانی ہاون میں ہو تو پھر کیا کرے؛

نیز حضرت عائشہ رض نے حضرت ابن عمر رض کی نحوست سے متعلق حدیث کو یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ: وہ تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اقوال بیان کئے ہیں" کیوں کہ اس حدیث کا اس قطعی اصل اِنَّ الامرُ کلّہٗ

(بقیہ حاشیہ) رب کو دیکھا" یہ روایت ان سے متعدد اسانید کے طرق سے مروی ہے کہ شہرت پاگئی۔ اور اسی سے متعلق وہ روایت ہے جسے حاکم، نسائی اور طبرانی نے روایت کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ: اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو کلام سے خاص کیا اور حضرت ابراہیم کو خُلت (دوستی) سے اور محمد کو رویت باری سے اھ (الشفا مع شرح از ملا علی قاری)

[1] یعنی بات وہی ہے اگرچہ وہ اصل قطعی سے معارض ہے الا یہ کہ کوئی اصل اس پر شاہد ہو۔ کیونکہ اس آیت لا تدرکہ الابصار کی دلالت کی قطعیت میں جھگڑا ہے۔ لہٰذا وہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کارآمد نہیں۔

[2] مشقتوں میں ان کی تقلید کا ذکر پہلے گزر چکا ہے کہ وہ مفروضہ عمل میں عام عادت کے علاوہ کچھ اور ہوں۔ اور برتن کو جھکانے میں یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ کبھی مثال کے طور پر پانی سے بھی کم ہوتا ہے جتنا وضو کے لیے درکار ہوتا ہے اور گہرے کنوئیں سے لسے آلات اور مشقت سے ہی نکالا جا سکتا ہے۔ پھر کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری قسم سے ہے جس کا قطعی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ تو صرف اسی صورت میں ثابت ہوگا کہ اس میں یقینی طور پر حرج ہو۔ اور جو کچھ اس میں حرج ہے وہ آپ جان ہی چکے ہیں۔ اور ان دونوں (حضرت عائشہ رض اور ابن عباس رض) کا قول کہ: ہاون میں پانی ہو تو پھر کیا کرے؟ جب اس میں بہت سے پانی کی گنجائش ہو تو وہ وضو کا برتن نہ ہوگا۔ لہٰذا حرج کے اقتضار کا شبہ ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ حدیث تو وضو کے لیے عام طور پر مستعمل برتن کے بارے میں ہے اور وہ وہی ہو سکتا ہے جس میں تھوڑا سا پانی آتا ہو۔ کہ اگر اسے بگاڑنے والی تھوڑی سی چیز بھی اس میں پڑ جائے تو پانی متغیر ہو جائے۔

اور حافظ کہتے ہیں۔ کہ کتب حدیث میں ان دونوں کے اس حدیث کو رد کرنے کا کہیں ذکر موجود نہیں۔ ایسا صرف ایک ہی آدمی نے کہا ہے جسے قین الاشجعی کہا جاتا ہے۔ (شرح التحریر کے مسئلہ معارضۃ القیاس لخبر الواحد کی طرف رجوع فرمائیے)۔

لِلّٰہِ۔ (۳/۱۵۴) (معاملہ تو تمام تر اللہ کے ہاتھ میں ہے) سے معاوضہ ہے۔ اور یہ کہ کوئی بھی چیز کچھ نہیں کر سکتی۔ اور نہ پرندوں کے اُڑنے میں فال گیری ہے اور نہ ہی چھوت ہے۔

اور جب صحابہ کرام نے حضرت عمرؓ بن خطاب سے اختلاف کیا۔ آپ شام کی طرف روانہ ہوئے تو آپ کو خبر ملی کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے۔ لہٰذا آپ نے مہاجرین و انصار سے مشورہ کیا۔ تو فتح مکہ سے پہلے کے مہاجرین کے سوا باقی لوگوں نے آپ سے اختلاف کیا۔ البتہ مہاجرین نے حضرت عمرؓ کے واپس لوٹ جانے پر اتفاق کیا۔ ابوعبیدہؓ حضرت عمرؓ سے کہنے لگے "کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگتے ہیں؟" یہ گویا ایک قطعی کی طرف اجتہادی رائے کا سہارا لینا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اے ابوعبیدہؓ! کاش! یہ بات آپ کے علاوہ کسی اور نے کہی ہوتی! ہاں ہم اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے اللہ تعالیٰ کی طرف بھاگتے ہیں" اور یہ بھی ایک قطعی اصل کی طرف سہارا لینا ہے۔ جو یہ ہے کہ اسباب بھی اللہ ہی کی تقدیر سے ہیں۔ پھر حضرت عمرؓ نے اس کی مثال ایک خشک پتوں والے درخت اور ایک سرسبز درخت سے پیش کی کہ یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہے۔ پھر راوی نے وبا والی حدیث کی خبر دی کہ دو اصلوں سے اس کا اعتبار ہے۔

اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ اور اس سلسلہ میں سلف کے اعتبار کے متعلق بہت کچھ منقول ہے۔

امام مالک بن انسؒ نے بہت سے مقامات پر اس کی صحت کے اعتبار پر اعتماد کیا ہے۔ آپ ان کا وہ قول نہیں دیکھتے جو کتے کے برتن سے پانی پینے پر اس برتن کو سات بار دھونے والی حدیث سے متعلق ہے کہ: میں نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ آپ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے اور کہتے کہ: کتے کا شکار تو کھایا جا سکتا ہے۔

لہ حدیث یہ ہے: "بے برکتی صرف تین چیزوں میں ہے: گھوڑے میں، عورت میں اور گھر میں۔" اسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور بخاری نے روایت کیا۔ علماء نے شؤم کا معنی قلتِ برکت ہی سمجھا ہے۔ عورت کی بے برکتی یہ ہے کہ وہ اولاد نہ جنے، گھوڑے کی یہ کہ اس پر سوار ہو کر فی سبیل اللہ جہاد نہ کیا جائے۔ اور گھر کی یہ کہ اس میں اذان کی آواز سنائی نہ دے اور جماعت (نماز) چھوڑ دی جائے۔ اور انما میں حصر حقیقی نہیں۔ اسی بنا پر یہ معارضہ ظنی ہے قطعی نہیں۔

ٹہ حدیث یہ ہے: "نہ چھوت ہے نہ پرندوں سے فال گیری، نہ ھامۃ اور نہ صفر (یہ بھی فال گیری ہی اقسام ہیں) اور جذام والے شخص سے تیرا بھاگنا ایسا ہے جیسا شیر بھاگتا" ان چیزوں کی میں جاہلی معتقدات کی تردید کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تاثیر تو اسباب کے مستقل ہونے سے ہوتی ہے۔ اور جذام والی شق کے اثبات (لا کا لفظ نہ آنے) میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ان اسباب سے ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے مسببات تک پہنچانے کے لیے عادتاً جاری کر رکھا ہے۔

پھر اس کا لعاب مکروہ کیسے ہوگیا ؟[1] خیار مجلس والی حدیث کے متعلق بھی آپ کا قول انہی معنوں میں ہے جہاں انہوں نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا : "ہمارے ہاں اس مجلس کے وقت کی کوئی حد مقرر نہیں نہ ہی اس میں کوئی معمول یہ امر ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجلس کی مدت مجہول ہے۔ اور اگر کوئی شخص مجہول مدت کے لیے خیار کی شرط لگائے تو وہ اجماعاً باطل ہوتی ہے تو ایسے حکم کو شرعاً کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جس کی شرط شرعاً جائز نہ ہو ؟[2] گویا وہ اجماعی اصل کی طرف لوٹے گا۔ علاوہ ازیں دھوکہ اور جہالت کا قاعدہ قطعی ہے جو اس ظنی حدیث[3] سے معارض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ : تملیک[4] زوجہ میں تو امام مالک نے خیار مجلس کو برقرار رکھا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق دھوکہ پر معلق کر دی جاتی ہے اور مجہول چیز میں بھی نافذ[5] ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں منافات نہیں۔ جبکہ بیع میں یہ بات نہیں ہوتی۔

اسی قسم کی ایک بات یہ ہے کہ امام مالک نے اس[6] حدیث : "جو شخص مر جائے اور روزے اس کے ذمے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے" کا اعتبار نہیں کیا۔ اور آپ کی اس حدیث کا بھی : "بھلا دیکھ ! اگر میرے

---

[1] امام مالک اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے تھے کیونکہ اس کا قطعی سے معارضہ ہے اور وہ قطعی کتے کے منہ کی طہارت ہے معہذا اس سات کی تعداد اور مٹی کی کیا صورت حال ہے ؟ مزید برآں غسل نجس میں ان دونوں چیزوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ بات یہی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے جو کتے کے لعاب میں موجود زہریلے مادہ کو دور کرتا ہے کہ وہ کوئی چیز پینے (پنجابی چکنے) کے بعد دیر تک اپنی زبان چاٹتا رہتا ہے اور اس کے پاگخانہ میں بیماری پیدا کرنے والے جراثیم (المیکروب) ہوتے ہیں جو ایک حیوان سے دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو اس سے زیادہ ضرر رساں ہوتا ہے۔

[2] اگر اس کی اصل جائز ہو تو اس کی شرط بھی جائز ہوگی۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ مردود ہے۔

[3] حدیث یوں ہے "خرید و فروخت کرنے والے جب تک جدا نہ ہوں (سودا بحال رکھنے یا نہ رکھنے کا) اختیار رکھتے ہیں۔ یا ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے کہے اختر (جو بات چاہو اختیار کرلو) اور بسا اوقات وہ ایسا کہہ بھی دیتا ہے یا وہ بیع خیار ہو" اسے چھیوں[6] نے نکالا۔ تیسیر میں انہیں سے اس نے روایت کیا۔ مؤطا کی زرقانی کی شرح میں اس مقام سے متعلق سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

[4] خاوند کا اپنی بیوی کو اسکی عصمت کا مالک بنانا (یعنی اسے طلاق کا اختیار دینا) خاوند جب تک اس مجلس میں ہے اسے رجوع کرسکتا ہے۔

[5] یہ اس صورت میں درست ہوگا کہ مرد اسے اس بنا پر طلاق دے جو عورت کے قبضہ میں ہے اور وہ مجہول ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں جہالت نقصان دہ ہے۔

[6] یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

باپ پر قرضہ ہوتا ہے[۱] "کیونکہ یہ قرآنی کلی کی اصل کے منافی ہے جیسے ارشاد باری ہے۔

اَلَّا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی	یہ کہ کوئی نفس دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا
وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ	اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہوگا جو اس نے
اِلَّا مَا سَعٰی ۝ (۵۳/۳۹-۴۰)	کوشش کی ہوگی۔

جیسا کہ ابن عمر والی حدیث کے متعلق حضرت عائشہؓ کا اعتبار تھا۔

نیز امام مالکؒ نے ہنڈیوں کو الٹ دینے والی حدیث کا انکار کیا۔ جو غنیمت کا مال تقسیم ہونے سے پیشتر بکری اور اونٹ کو گوشت سے پکائی گئی تھیں جس کی وجہ رفع حرج کی اصل پر اعتماد تھا جس سے مصالح مرسلہ کی تعبیر کی جاتی ہے۔ لہٰذا امام مالک نے تقسیم سے قبل کے سامان خورد نی کو محتاج آدمی کے لیے جائز قرار دیا۔ ابن عربی اسی کا قائل ہے[۲]

نیز امام مالک نے سد ذرائع کی اصل[۳] پر اعتماد کرتے ہوئے شوال کے چھ روزوں سے منع کیا جبکہ وہ حدیث سے ثابت ہیں[۴][۵] نیز رضاعت کے مسئلہ میں پانچ یا دس گھونٹ دودھ پینے کو درج ذیل قرآنی اصل[۶]

---

[۱] روزوں وغیرہ کو شامل ہے کہ وہ عبادات ہی اقسام سے ہیں۔ اور وہ بھی قطعی ہے جو شریعت میں بکھرا ہوا ہے۔

[۲] کھانے کی دو قسمیں ہیں: غنیمت کا مال تقسیم ہونے سے پہلے اونٹ یا بکریاں ذبح کی گئیں۔ یہ وہ قسم ہے جس کے متعلق ہنڈیاں الٹا دینے کا حکم وارد ہے اور یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گوشت کو خاک میں پلا رہے تھے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں امام مالک اور دوسروں کا اختلاف ہے۔ امام مالک اصول شرعیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ان اصول کی مخالفت کی وجہ سے اس حدیث پر بھروسہ نہیں کرتے۔ اور کھانے کی دوسری قسم جیسے چربی، زیت اور شہد ہے۔ وہ ایسی نص سے مباح ہے جس کی قواعد سے تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ غزوۂ خیبر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ نے چربی کی ایک تھیلی پائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اسے اپنے لیے خاص کر لیا اور آپؐ نے اس بات سے منع نہیں فرمایا۔

[۳] حدیث یہ ہے: "جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے وہ ایسا ہے جیسے صائم الدہر ہو" اسے مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے نکالا۔

[۴] یعنی سد ذرائع کی ایک قسم یقینی ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں۔

[۵] یعنی منہی عنہ کام سے دور رکھنے والے وسائل۔ اور وہ یہاں روزوں کے وجوب کا ظن ہے۔ اس سلسلہ میں امام شوکانیؒ نے امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ کو بہت کچھ کہہ دیا۔ حتیٰ کہ کہہ دیا کہ ان دونوں کا قول باطل ہے اور کوئی عاقل ایسی بات نہیں کر سکتا۔ اور ان کے حق میں ایسی بات کہنا مناسب نہ تھا جیسا کہ موطا پر زرقانی کے حواشی کی رجوع کرنے سے اور مالکی فقہ کی کتاب مجموعے الامیر دیکھنے سے یہ مسئلہ معلوم ہو سکتا ہے۔

[۶] یہ معارضہ نہیں۔ یہ تو صرف مجمل کی تفصیل یا مطلق کی تقیید ہے اور شائد اس کی وجہ کوئی اور ہو۔

وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ۔ (۴/۲۳)

اور تمہاری مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ بہنیں بھی (تم پر حرام کی گئی ہیں)۔

کی رُو سے معتبر نہیں سمجھا۔ اور مالکی مذہب میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے بھی ایسی ہی ہے۔ انہوں نے نماز میں قہقہہ والی حدیث[1] کو قیاس پر مقدم سمجھا جبکہ اس مسئلہ میں اجماع نہیں اور قرعہ ڈالنے والی حدیث کو رد کر دیا کیونکہ وہ اصول کے خلاف تھی۔ اور اصول قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد ظنی ہے۔ اور ان غلاموں میں آزادی کا عمل واقع ہو چکا تھا۔ اور آزادی کے مسئلہ میں اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ عمل میں آجانے کے بعد اسے لوٹانا ناممکن نہیں۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے اسے رد کیا۔ جیسا کہ علماء کا بیان ہے[2]
ابن عربی کہتے ہیں: جب کسی شرعی قاعدہ سے معارض کوئی خبر واحد آئے تو کیا اس پر عمل کرنا چاہیے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں: اس پر عمل کرنا جائز نہیں، اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جائز ہے اور امام مالکؒ اس مسئلہ میں متردد ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں: امام مالکؒ کا قول مشہور ہے اور جس چیز پر اس قول کا سہارا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث کی کوئی دوسرا قاعدہ تائید کرتا ہو جو اس کا قائل ہے۔ اور اگر یہ اکیلی ہوتی تو وہ اسے ترک کر دیتے۔ پھر کتے کے برتن میں منہ ڈالنے والے مسئلہ میں امام مالکؒ کا ذکر کرتے ہوئے کہا[3] یہ حدیث دو بڑی اصلوں سے معارض ہے۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ۠ (۵/۴)

شکاری کتے جو کچھ تمہارے لیے روک رکھیں اسے کھا سکتے ہو۔

---

[1] اور وہ یہ ہے کہ ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔ اس پر کوئی ہنس پڑا تو آپ نے اسے دوبارہ وضو کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو قیاس پر پیش کیا نماز میں قہقہہ کا قیاس نماز سے خارج ہے اور اس کا خارج ہونا وضو کو نہیں توڑتا اور نہ ہی وہ حدیث ہے۔ کیونکہ اگلے پچھلے راستے سے کچھ نہیں نکلا۔ احناف کہتے ہیں: جب حدیث کی دلیل موجود ہو تو قیاس کی طرف رُخ نہ کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ یہ مسئلہ کا موضوع بھی نہیں اور یہ قطعی کی مخالفت کی بنا پر ظنی کا رد ہے بلکہ یہ ایک ظنی کے مطابق عمل ہے جو حدیث ہے بمقابل ایک ظنی کے جو قیاس ہے۔ اس لیے کہ قیاس کا رتبہ حدیث سے مؤخر ہے۔

[2] حدیث کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ غلاموں میں قرعہ ڈالا جنکے مالک نے اپنی موت کے وقت انہیں آزاد کر دیا تھا۔ اور ان غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ تھا۔ دو غلاموں کو جن کے نام قرعہ نکلا آپ نے آزاد کر دیا اور باقی چار غلام ہی رہنے دیئے۔

[3] یعنی امام مالک کے سابقہ قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہ "حدیث آئی ہے مگر میں اسکی حقیقت کو نہیں جانتا"۔

اور دوسرے یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کُتّے میں موجود ہے۔

اور عرایا والی حدیث[1] اگر سُود کے قاعدے سے ٹکراتی ہے تو معروف کا قاعدہ اس کی تائید بھی کرتا ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے تر کے بدلے خشک کھجور کی ممانعت والی حدیث کو قبول نہیں کیا۔ اس کی وجہ بھی یہی علت ہے۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہؒ کے بہت سی اخبار احاد کو ردّ کر دینے کی وجہ سے بہت سے اہل حدیث علماء نے امام موصوف پر طعنہ زنی کو روا رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لیے کہ جن امور میں احادیث اور معانی قرآن متفق ہیں ان میں امام ابوحنیفہؒ دور دراز تک چلے گئے۔ اور جو کچھ اس سے رہ گیا اس کا نام انہوں نے شاذ رکھ دیا۔ اور اہل عراق نے دودھ تھنوں میں روکنے والی حدیث[2] کو رد کر دیا جو کہ امام مالکؒ کا قول ہے جبکہ انہوں نے اسے اصول کے مخالف دیکھا۔ کیونکہ وہ اس اصل[3] "الخراج بالضمان[4]" (فائدہ اُٹھانا تو ذمہ داری کے عوض ہے) کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں تلف شدہ چیز کا تاوان ہی لگایا جا سکتا ہے، اس کی مثل ہو یا اس کی قیمت ہو، رہا کسی

---

[1] اس کے قول کی تطبیق یوں ہوگی اِنْ عَضَدَتْہ قَاعِدَہ اُخْرٰی عمل بہ (اگر کوئی دوسرا قاعدہ اس کی تائید کرے تو اس کے مطابق عمل کرے)۔

[2] حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اونٹ، بکری وغیرہ کے تھنوں میں دودھ نہ روکو۔ اور جس نے ایسا جانور خرید لیا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے۔ چاہے تو اپنے ہی پاس رہنے دے اور چاہے تو واپس کر دے اور ایک صاع کھجور ساتھ دے۔" اسے شیخین نے نکالا (تیسیر)

[3] اس اصل کا مقتضیٰ یہ ہے کہ واپسی کے وقت ساتھ کوئی چیز نہ دے۔ کیونکہ وہ ذمہ دار ہے اور فائدہ ذمہ داری کے بدلہ میں ہے۔ اور دوسری اصل یہ ہے ان متلف الشئ الخ (چیز کو تلف کرنے والا....) جس کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ خواہ کم ہو یا زیادہ اس کے عوض صاع نہ دے بلکہ یا تو اتنا ہی دودھ واپس کرے یا اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت واپس کرے۔ اس میں نہ صاع کی قید لگائی جائے اور نہ کھجور کی۔

[4] اس حدیث کے الفاظ کو اصحاب سنن نے نکالا۔ اور ترمذی نے اس کی یوں تفسیر کی۔ کہ ایک شخص ایک غلام خریدتا ہے جو اس کو کمائی لا کر دیتا ہے۔ پھر اس میں غلام میں کوئی عیب ظاہر ہوتا ہے تو وہ اسے واپس کر دیتا ہے۔ تو اب منافع (غلام کی کمائی) خریدار کا ہوگا۔ کیونکہ اگر غلام مر جاتا تو مشتری اس کا ضامن تھا۔ اسی طرح غلام کا فائدہ اس کی ذمہ داری کے عوض ہے اھ اور اس کا تقاضا یہی ہے کہ دودھ مشتری کا ہو پھر ایک صاع کھجور دینا کیسے ہوا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے پر)

دوسری جنس کھانے یا سامان سے تاوان کا مسئلہ تو ایسا نہ ہوگا۔ امام مالکؒ نے اس مسئلہ میں کہا ہے کہ یہ تحقیق شدہ اور ثابت شدہ نہیں۔ وہ اس میں دوسرے قول کے قائل ہیں جو اس بات کی شہادت ہے کہ اس کی کوئی متفق علیہ اصل ہے جس کی طرف اسے لوٹانا درست ہے، اس لحاظ سے کہ وہ کسی دوسرے اصول کے مخالف نہیں۔ اور جب یہ سب کچھ ثابت ہو گیا تو مسئلہ کی صورت ظاہر ہو جائے گی انشاء اللہ۔

چوتھی قسم۔ وہ ظنی ہے جس کی نہ تو اصل قطعی تائید کرے اور نہ ہی وہ کسی اصل قطعی سے معارض ہو۔ ایسی قسم محلِ نظر ہے۔ اور اس کا باب[1] مناسب غریب کا باب ہے۔ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

(بقیہ حاشیہ) اولاً: حدیث مصراۃ، الخراج بالضمان والی حدیث سے قوی تر ہے۔

ثانیاً: دودھ روکے ہوئے جانور کی خریداری سے پہلے ہی اس کے تھنوں میں موجود تھا۔ یہ ایسا منافع نہیں جو خریداری کے بعد مشتری کے ہاں ہوا جبکہ مشتری پر اس کی ذمہ داری نہیں پڑتی تھی۔ لہٰذا اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہوا۔ اور جو صاع اور کھجور میں اسے محدود کیا گیا یہ جاننے کے لیے شوکانی کی نیل الاوطار کی مبسوط شرح کی طرف مراجعت کی جائے نیز اعلام الموقعین میں اسے موجز اور ضبط کے ساتھ واضح کیا گیا ہے۔ اسی لیے تو اس نے کہا ہے کہ اس کی اصل متفق علیہ ہے۔ دوسرے اصول اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اور مالکیہ کے ہاں قابل اعتماد بات یہ ہے کہ وہ اس خوراک کا صاع واپس دے جو اس میں عام طور پر استعمال ہوتی ہے علماء کہتے ہیں کہ حدیث میں کھجور کا ذکر اس لیے ہے کہ اہل مدینہ کی عمومی خوراک کھجور تھی۔

[1] یعنی وہ مناسب غریب سے ملتی جلتی ہے اور وہ یہ ہے کہ صرف موافقت ہر حکم کی ترتیب سے عین حکم میں اس کے عین کا اعتبار ثابت ہو لیکن جنس حکم میں یا عین حکم کی جنس میں یا جنس حکم کی جنس میں نہ وہ نص سے ثابت ہو اور نہ اجماع سے ورنہ یہ ملائم ہوگی اور صرف قیاس سے ثابت ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے بتہ طلاق دینے والا مرض الموت میں اس لیے طلاق دے کہ اس کی بیوی وارث نہ بن جائے۔ اس کا مقابلہ اس کے قصد کے برخلاف کیا جائے گا اور بیوی وارث ہوگی اسے اس قاتل پر قیاس کیا جائے گا جو وارث بننا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ وہ وارث نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں کاموں (طلاق بتہ اور قتل) میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان دونوں نے فاسد غرض کے لیے ایک محرم کام کیا۔ اور یہ مناسب غریب ہے۔ اس پر یہ حکم مرتب کرنے کی مصلحت یہ ہے کہ فعل حرام اختیار کرنے پر ان دونوں کو زجر و توبیخ کی جائے۔ لیکن سابقہ وجہ کے اعتبار سے کسی اصل نے اس کی گواہی نہیں دی۔ بلکہ یہ تو صرف اسی قیاس سے ثابت ہو رہا ہے۔ اس بیان سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ مؤلف کے قول وقد وجد منه فی الحدیث الخ کا مطلب یہ ہے کہ قسم رابع سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث القاتل لایوث ظنی ہے۔ جس کی کسی اصل نے گواہی نہیں دی اور نہ ہی اس کے کوئی قطعی اصل وارد ہوا ہے اور یہ غرض نہیں کہ یہ حدیث مناسب غریب کے باب سے ہے۔ یعنی اس لحاظ سے کہ جو شبہ یہاں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیونکہ یہ ایک غیر معروف سا پر شرعی ثبوت مہیا کرتی ہے۔ اور استقرار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ موجود نہیں اور یہ دونوں باتیں اس سے علی الاطلاق تمسک کو کمزور بنا دیتی ہیں۔ کیونکہ وہ شک وشبہ کے مقام میں ہے۔ گویا ان چیزوں کی موجودگی میں اس کے ثبوت کا گمان باقی نہیں رہتا۔ اور اس لیے بھی۔ اس لحاظ سے اصل قطعی اس کی تائید نہیں کرتی۔ کہ شرع کے اصول سے معارض ہے، جب عدم موافقت مخالفت کی شکل بن جائے، اور ہر وہ بات جو قطعی اصل کے مخالف ہو مردود ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ مردود ہوئی۔ اور اس کے قائل کی دلیل یہ ہے کہ وہ عمل پیرا ہونے پر توجہ کرے کہ ظن سے عمل کرنا شریعت کی تفاصیل میں مجملاً ثابت ہے۔ اور یہ بھی شریعت کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ اور وہ اگرچہ اصل کے موافق نہیں تاہم اس میں اصل کی مخالفت بھی نہیں۔ کیونکہ رد کرنے کی مددگار عدم موافقت اور قبول کرنے کی مددگار عدم مخالفت ہے۔ گویا یہ متعارض ہو گئے اور عمل کی اصل ظن سے تسلیم کی جائے گی۔ اور حدیث میں اس کی مثال " القاتل لا یرث[1] (قاتل وارث نہیں بن سکتا) سے مل جاتی ہے۔ اور علماء نے اسے قیاس کے ابواب میں مناسب غریب کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اگرچہ اس باب میں یہ کم ہی ہے۔ جب اس کی صحت پر کوئی دلیل دلالت کر رہی ہو تو یہ نقصان دہ نہیں۔

فصل

جاننا چاہیے کہ اصل قطعی کی طرف رجوع سے مقصود، اس پر عمل کرنے کی صحت پر قطعی دلیل قائم کرنا نہیں جیسے کہ مثال کے طور پر خبر واحد یا قیاس کے مطابق عمل پر دلیل قائم کی جاتی ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ مقصود ہے جو اس سے[2] اخص ہو۔ جیسا کہ حدیث لا ضرر ولا ضرار[3] میں اور اس کے ساتھ مذکورہ مسائل میں پہلے گزر چکا

(بقیہ حاشیہ) ہے وہ اعمال اور اہمال دونوں طرح یا کسی بھی دلیل سے اس شبہ کے مشابہ ہے۔ اور علماء نے قیاس کے باب میں مشبہ بہ کا اعتبار کیا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی ادلہ میں اس کا اعتبار ہو گا۔

[1] یہ حدیث ج ۲ ص ۳۰۵ پر گزر چکی ہے۔

[2] کیونکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ وہ اپنے معنوں میں مقطوع بہ کے ساتھ متفق ہو جائے۔ اور یہ ایسا اخص ہے جس نے اصولیوں کو پریشان کر رکھا ہے۔ کیونکہ کبھی خبر کے معنی مقطوع بمعنی خاص سے متفق نہیں ہوتے۔ لیکن اس پر عمل پیرا ہونے کی حیثیت سے مقطوع بہ شمار ہوتے ہیں کیونکہ مقطوع بہ قاعدہ کے تحت داخل ہوتے ہیں اور یہی خبر واحد پر عمل ہوتا ہے۔ خبر القاتل لا یرث کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ان معنوں میں قطعی کی طرف راجع ہے جس نے اصولیوں کو پریشان کر دیا ہے البتہ ان معنوں میں جو یہاں مراد ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے معنوں میں مقطوع بہ سے متفق نہیں جو اس کی تائید کریں اسی لیے جو مقصود یہاں ہے وہ اخص ہے۔

[3] یہ حدیث ج ۲ ص ۴۶ پر گزر چکی ہے۔

ہے۔ اور یہ اس معنی کے مخالف ہے جس کا اصولیوں نے قصد کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

تیسرا مسئلہ

شرعی دلائل عقل کے فیصلوں کے منافی نہیں۔ اور درج ذیل وجوہ اس پر دلیل ہیں:

وجہِ اوّل: اگر یہ منافی ہوتے تو یہ شرعی حکم یا کسی اور چیز پر دلائل بن ہی نہ سکتے۔ جبکہ اہل عقل کے ہاں وہ باتفاق دلائل ہیں۔ جو اس بات پر دلالت ہے کہ شرعی دلائل عقلی فیصلوں پہ چلتے ہیں۔ اور اس کی وضاحت آ ہے کہ شریعت میں دلائل قائم ہی اس لیے کئے گئے ہیں کہ مکلفین کی عقلیں انہیں قبول کریں تاکہ وہ تکلیفی احکام کے تحت داخل ہوتے ہوئے اس کے مطابق عمل کریں۔ اور اگر وہ منافی ہوتیں تو مقبول ہی نہ ہوتیں چہ جائے کہ ان کے مطابق عمل کیا جاتا۔ اور یہی ان کا دلائل کے حکم سے خارج[1] ہونے کا معنی ہے۔ اور اس معاملہ میں الٰہی احکام پر اور تکلیفی احکام پر قائم کردہ دلائل برابر ہیں۔

وجہِ[2] دوم: اگر یہ عقل کے فیصلوں کے منافی ہوتیں تو ان کے مطابق تکلیف، تکلیف مالا یطاق ہوتی۔ اور تکلیف کے پہلو سے یہ ایسی بات کی تصدیق ہے جس کی نہ عقل تصدیق کرتی ہے اور نہ تصور کر سکتی ہے۔ بلکہ اس کے خلاف کا تصور کرتی اور اسی کی تصدیق کرتی ہے اور جب یہ صورت حال ہو تو اضطرار کی تصدیق عمل کے لیے ناممکن ہو جاتی ہے اور ہم عقل کے منافی تکلیف وارد ہونے کی تصدیق فرض کر چکے ہیں اور یہی تکلیف مالا یطاق کا نص ہے اور وہ باطل ہے جس حد تک کہ یہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

وجہ سوم: تکلیف کے وارد ہونے کا مقام تو عقل ہے اور یہ استقرائے تام سے قطعاً ثابت ہے۔ حتیٰ کہ اگر عقل مفقود ہو تو تکلیف سرے سے اُٹھ ہی جاتی ہے اور بے عقل کو چوپائے کے بغیر چارپایوں کی مانند شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ تکلیف کے لازم ہونے میں دلائل کے ساتھ عقلی[3] تصدیق کے اعتبار میں واضح ہے اور اگر

---

[1] یعنی جملہ شرطیہ میں جو تالی ہے وہ مؤلف کا قول لم تکن ادلۃ (تو وہ دلائل ہی نہ ہوتے) ہے۔

[2] احکامِ الٰہی اور اعتقادات میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ رہے عملی احکام تو مطلوب ان کی تصدیق نہیں بلکہ محض عمل ہے اور ممکن ہے کہ باقی وجوہ پہلی وجہ کی طرح ہوں جس میں اعتقادات و عملیات کے دلائل برابر ہیں۔

[3] یعنی دلائل کے ساتھ تصدیق سے عقلی رسوخ کا اعتبار۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ دلائل فی ذاتہ یہ صلاحیت رکھتے ہوں کہ عقل ان کی تصدیق کرے اور وہ دلائل عقل کے فیصلوں کے منافی نہ ہوں سو بات یہی ہے ہی تصدیق بالفعل کی بات تو ظاہر ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

شریعت عقل کے تقاضا کے خلاف آتی تو عاقل پر تکلیف کا لزوم، دیوانے بچے اور سوئے ہوئے پر لزوم سے زیادہ[1] سخت ہوتا۔ کیونکہ ان لوگوں کی عقل سے ہی نہیں کہ وہ تصدیق کریں۔ بخلاف عاقل کے جس کے پاس ایسی چیز آتی ہے جس کی تصدیق کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ اور جب ان لوگوں سے تکلیف ساقط ہے تو ضروری ہے کہ عقلمندوں سے بھی ساقط ہو۔ اور یہ بات وضع شریعت کے منافی ہے اور جو بات اس طرف لے جائے وہ باطل ہے۔

وجہ چہارم: اگر ایسی ہی بات ہوتی تو سب سے پہلے کفار ہی اس سے شریعت کو رد کر دیتے۔ کیونکہ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے، کفار تو اسے رد کرنے پر انتہائی حریص تھے حتیٰ کہ انہوں نے آپ پر اور شریعت پر افترا کیا۔ کبھی آپ کو ساحر کہتے اور کبھی مجنون اور کبھی انہیں جھٹلا دیتے۔ جیسا کہ وہ قرآن کے بارے میں جادو، شعر، افترا، اسے تو کوئی آدمی سکھلا دیتا ہے اور پرانی کہانیاں کہا کرتے تھے بلکہ بہتر ہوتا کہ وہ یہ کہہ دیتے کہ یہ قرآن غیر معقول ہے یا عقل کے خلاف ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو جب ان میں سے کوئی بات بھی نہ ہوئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ انہوں نے قرآن میں عقل دوڑائی تھی اور اسے عقول کے مقتضیٰ پر جاری ہوتے کو جان لیا تھا۔ اگر انہوں نے اس کی اتباع سے انکار کیا تو اس کی وجوہ دوسری تھیں حتیٰ کہ ان کا معاملہ جو کچھ ہوا سو ہوا مگر کسی نے اس کے غیر معقول ہونے کا اعتراض نہ کیا۔ جو اس کے غیر معقول نہ ہونے میں فیصلہ کن بات ہے۔

وجہ پنجم: استقراء بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شریعت عقول کے مطابق جاری ہے وہ یوں کہ زیرک لوگ اس کی تصدیق کرتے ہیں اور اس کے آگے خوشی[2] سے جھک جاتے ہیں۔ ہمیں کسی معاند کے

---

[1] کیونکہ عاقل کے پاس عقل ہے جو تکلیف کا مقابلہ کرتی اور اسے روک سکتی ہے، کیونکہ وہ تکلیف سے ٹکراتی اور اس کے خلاف سوچ سکتی ہے۔ بخلاف دیوانے کے کہ وہ نہ اسے سمجھ سکتا ہے اور نہ اس کے خلاف سوچ سکتا ہے۔ گویا جس شخص کے پاس سمجھ نہ ہو وہ تکلیف کو سرانجام نہیں دے سکتا، رہا عاقل تو وہ اس کے برعکس سرانجام دے سکتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق ایسا ہے کہ ایک شخص کے پاس تو کوئی آلہ نہ ہو اور اس کے مقابل دوسرا آلات سے مسلح ہو، تو پہلے سے دوسرے کا فرق مؤکد اور قوی تر ہوگا۔

[2] یعنی اگر پہلے سے عناد نہ ہو یا پہلے موجود رہا ہو تو بھی عقل اس میں راغب ہوگی۔ اور ناخوشی سے مراد ایسی مجبوری نہیں جس کے ہوتے ہوئے تصدیق اور عقلی اطاعت نہ ہو سکتی ہو۔ اور اہل سنت کی رائے کے مطابق مؤلف کا قول تصدقها اعتقادیات میں اس کا قول وتنقاد لها عملیات میں ظاہر ہے۔ لیکن معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں واضح طور پر اس میں ایک ساتھ جاری ہوتی ہیں اور عقول تو ان دلائل کے مقتضیٰ کی خوبی کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں بحث نہیں نہ ہی کسی سیکھنے والے کے جاہل بنے رہنے سے ہے۔ اور یہی شرعی دلائل کا عقول کے مقتضیٰ پر جاری ہونے کا معنی ہے نہ اس لیے کہ عقول شرعی دلائل پر حاکم ہیں نہ ہی انہیں اچھا یا بُرا قرار دینے والی ہیں اور اس وجہ کی تفصیل کتاب المقاصد کے بیان قصد الشارع فی وضع الشریعۃ للافہام (وضع شریعت سے شارع کا قصد سمجھا دینا ہے) میں مذکور ہے۔

پھر اگرچہ کہا جائے کہ: یہ تو لمبا چوڑا دعویٰ ہے۔ اور ایسا کہنے میں کئی ایک رکاوٹیں ہیں مثلاً:

وجہ اول: قرآن میں ایسی کئی چیزیں ہیں جن کی اصل کے معنی سمجھ میں نہیں آسکتے، جیسے سورتوں کے فواتح (حروف مقطعات)۔ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کا کچھ حصہ ایسا ہے جسے اکثر لوگ سمجھ لیتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے صرف عرب ہی سمجھتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے شریعت کے عالم ہی سمجھتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے اللہ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اب دیکھئے کہ یہ قسم عقلوں کے مقتضا پر کیسے ہوئی۔

وجہ دوم: یہ ہے کہ شریعت میں متشابہات بھی ہیں جنہیں لوگوں کی اکثریت جان نہیں سکتی یا یہ کہ انہیں صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ جیسے فروعی متشابہات اور اصولی متشابہات۔ اور ان کے متشابہ ہونے کا معنی ہی یہ ہے کہ وہ عقلوں پر اشتباہ پیدا کرتے ہیں اور ان کی حقیقت کو نہیں سمجھا جا سکتا، یا کم ہی لوگ اسے سمجھ سکتے ہیں اور اکثریت ان کے فہم سے قاصر رہتی ہے۔ پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ شرعی دلائل عقلی

(بقیہ حاشیہ) تصدیق کرنے والی ہوتی ہیں۔ وہ اس حیثیت سے کہ دلائل ملائم ہوتے ہیں جنکی خوبی کا عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ اور اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ عملیات کے دلائل میں بھی عقول اطاعت کا جاری ہونا ممکن ہے اور وہ ان معنوں میں ہے کہ ان کا اسی عام وجہ سے ادراک ہو سکتا ہے کہ شریعت ایسے انداز پر چل رہی ہے جس سے بندوں کی دنیوی یا اخروی مصلحت ہی سامنے آتی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آپ کسی خاص حکم میں مصلحت کے خصوص کو سمجھ سکیں یا نہ سمجھیں۔ گویا انقیاد کا یہی معنی ہے۔ اور مؤلف کا قول لا ان الخ (نہ اس لیے کہ عقول اس پر حکم ہیں) اس مسئلہ میں معتزلہ کے اختلاف کی بنا پر ہے۔

لہ فواتح سور (حروف مقطعات) بھی اسی قبیل سے ہیں۔ اور یہ قسم متشابہات سے الگ ہے۔ کیونکہ متشابہات کا کسی پہلو سے ادراک ہو بھی سکتا ہے الّا یہ کہ اس میں تشابہ ہوتا ہے۔ لیکن اس اسکے بنیادی یا لغوی معنی کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ گویا اسکے دوسری قسم ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی اور وہ ایسی وجہ ہے جو پہلی کے مغایر ہے۔ اور مؤلف کا قول کالمتشابہات الخ جمع کرنیکی ترتیب پر ہے۔ اور مؤلف کا قول فلا تفھمھما اصلا ایک رائے کے مطابق اصولی امور کیلیے راجح ہے اور اس کا قول اولا یفھمھا الخ اسی پہلی رائے کے مطابق فروعی امور کیلیے راجع ہے۔ یا ایک اور رائے کے مطابق مطلقاً متشابہات کیلیے راجح ہے۔

الاطلاق عقول کے سمجھنے پر جاری ہوتے ہیں؟

وجہ سوم: شریعت میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن پر عقلوں کا اختلاف واقع ہوتا ہے اور لوگ بٹ کر فرقے فرقے بن جاتے ہیں اور ہر فرقہ اپنے ہی دلائل پر مگن ہوتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ شریعت میں ہر فرقے کی عقل اور اس کے دین کی مقدار سے اقوال موجود ہیں۔ پھر کچھ ایسے لوگ ہیں جن پر خواہش نفس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو انہیں ہلاکت تک لے جاتا ہے جیسے نجران کے عیسائی۔ جب وہ اللہ تعالیٰ کے قول فعلنا، قضیا اور خلقنا سے اپنا عقیدہ تثلیث ثابت کرنے کے پیچھے پڑ گئے۔ پھر بعد والے لوگ اسے اسلام کی طرف منسوب کرنے لگے۔ وہ شریعت پر تناقض و اختلاف کی طعنہ زنی کرتے رہے۔ پھر ان سے وہ سب فرقے بھی مل گئے جن کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی۔ اور سب فرقے ایسے خطاب سے ہی پیدا ہوئے جن سے ان کی عقل[1] بھٹک گئی کہ اس کا صحیح مفہوم کیا تھا۔ تو اگر دلائل عقول کی سمجھ بوجھ پر جاری ہوتیں تو عادات و اطوار میں یہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔ اور جب یہ واقع ہو چکا تو معلوم ہوا کہ یہ کسی ایسی حیثیت سے ہے جو معقول سے خارج ہے۔ خواہ اس کی وجہ کچھ بھی ہو۔

جواب: پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ سورتوں کے ابتدائی الفاظ کے بارے میں لوگوں نے کلام[2] کیا ہے کہ وہ علماء کے سمجھنے کے امور ہیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ علماء بھی انہیں ہرگز نہیں سمجھ سکتے تو بھی یہ ایسی بات کا ہے جس کا کسی حال میں تکلیف سے کچھ تعلق نہیں۔ اور جب یہ کسی بھی عمل پر دلیل نہیں بن سکتے۔ تو یہ ویسے ہی ہمارے زیر بحث موضوع سے خارج ہیں۔ اور اگر انہیں معترض کے مطابق تسلیم بھی کر لیا جائے تو شریعت میں ایسی باتیں نادر ہیں جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور نادر کا نہ کوئی حکم ہوتا ہے نہ ہی کوئی ایسا کلیہ ٹوٹتا ہے جس سے اس پر استدلال کیا جاتا ہو۔ کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس کے فہم تک عقل کی رسائی نہیں۔ اور ایسی باتیں ہماری بحث سے ہی نہیں۔ ہماری بحث تو ایسی باتوں میں ہے جو سمجھ میں تو آ سکیں لیکن عقل کے خلاف ہوں۔ اور سورتوں

---

[1] یعنی عقل اس کو سمجھنے سے قاصر رہی۔

[2] یعنی وہ ایسے ہیں جن کے معنی سمجھ میں آ جائیں اور مؤلف کا قول لیس مما یتعلق بہ تکلیف علی حال (کسی حالت میں تکلیف ان سے متعلق نہیں ہوتی) یعنی نہ کوئی عملی حکم ہوتا ہے اور نہ اعتقادی۔ اور اس کا قول علی تنوع من الاعمال یعنی خواہ وہ قلبی اعمال ہوں یا بدنی ہوں۔ اور اس کا قول وان سلم یعنی اس کا دلیل ہونا تسلیم کر لیا جائے خواہ وہ نادر ہی ہو۔ تو یہ بات اس اصل کے منافی نہیں۔ کیونکہ وہ ایسی نہیں، جس سے یہ سمجھ آئی ہو کہ وہ عقل کے فیصلوں کے خلاف ہے۔ اور اس کا قول ولا تنخرم الخ (کلیہ مجروح نہیں ہوتا) یہ تسلیم کے ساتھ جواب کی رد ہے۔

کے ابتدائی الفاظ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ ہم یہ طے کر چکے ہیں کہ اگر ہمارے لیے ان کے معانی کی وضاحت کی جائے گی تو وہ ہماری عقول کے مطابق ہی ہوگی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور دوسری وجہ کا جواب[له] یہ ہے۔ کہ متشابہات ایسی چیزیں نہیں جو عقول کے مقتضیات سے معارض ہوں۔ اگرچہ بعض لوگوں کو ان کے متعلق ایسا وہم ہوا ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کو ایسا وہم ہوا ہے اس کی وجہ خواہش نفس کی پیروی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اس بات کی صراحت کر دی:

فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ۔ (۳/۷)

تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کا اتباع کرتے ہیں تاکہ فتنہ بپا کریں اور اس کے انجام کار کا پتہ لگائیں۔

وہ اس تلاش کی بنیاد کسی صحیح بات پر نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر وہ صحیح بات پر بنیاد رکھتے تو تا دیل معقول اور موافق شریعت بات کی طرف لوٹتی، نہ کہ مخالف کی طرف۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو عقول کو ایک خارجی امر کی وجہ سے متشابہات سے روک دیا گیا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ عقول کے خلاف ہیں۔ اور یہ متشابہات جیسے کبھی ایک ہی جملہ میں آتے ہیں ویسے ہی کبھی بہت سے جملوں پر حاوی کلام میں بھی آتے ہیں۔ اور کثیر المعنی احادیث میں۔ بسا اوقات کم نظر رکھنے والے کو اس میں اختلاف کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح وہ عجمی نژاد بھی جو اپنے متعلق ان باتوں میں غور و فکر کا علم ہونے کا گمان رکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس سے جاہل ہوتے ہیں۔ ایسی ہی صورت تھی جس سے نجران کے عیسائیوں نے تثلیث کے بارے میں احتجاج کیا تھا۔ ملحد لوگ قرآن و سنت کو عقل کے مخالف اور متناقض ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنی جہالت کو شریعت

له مؤلف نے تیسری وجہ کا جواب بھی اس میں داخل کر دیا۔ کیونکہ ہر دو اعتراضوں کی بنا بالکل قریب قریب ہے۔ کیونکہ متعدد معنی رکھنے والی احادیث کا اختلاف اور ان میں عقلوں کا اختلاف صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ عقول پر متشابہ ہو جائیں تا آنکہ ان میں تفرقہ پڑ جائے۔ اسی لیے مؤلف نے کہا وهذا كما ياتي في الجملة الواحدة (اور یہ اختلاف جیسے کبھی ایک ہی جملہ میں آجاتے ہیں...) یہ تیسری وجہ کے جواب کی تمہید ہے اگرچہ لیے کوئی خاص عنوان نہیں دیا گیا۔ الّا یہ کہ وہ اشتباہ جو متعدد معانی والی احادیث سے پیدا ہوتا ہے جس کی عنقریب مؤلف مثالیں پیش کرے گا، جو اس کی بحث کے دوسرے مفروضہ کو ثابت نہیں کرتا میں۔ لہٰذا وہ ان امور میں داخل نہیں ہوتا جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ پھر اس کا قول وهذا كما ياتي الخ سے وہ سب کچھ مراد نہیں بنتا جو پہلے گزر چکا ہے بلکہ وہی مراد ہوگا جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور وہ خصوص ہے کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کا حکم کہہ کر اس دعویٰ کے ساتھ لگا دیتے ہیں۔ اور ایسی باتوں کی بحث میں پڑ جاتے ہیں جن کی نہ انہیں اجازت ہے اور نہ ہی ان کے لیے یہ جائز ہے۔ لہٰذا وہ گمراہ ہو گئے۔ کیونکہ قرآن وسُنت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ لہٰذا ان میں عربی ہی غور کر سکتا ہے۔ جیسے کہ جو شخص ان دونوں کے مقاصد کو نہیں سمجھتا اس کے لیے جائز نہیں کہ ان میں کلام کرے۔ کیونکہ جب تک وہ ان دونوں کا عالم نہ ہوگا، اس کی فکر صحیح کام نہ کرے گی اور جب یہ صورت ہوگی تو شریعت کی کوئی چیز[1] اس پر مختلف نہ ہوگی۔

درج ذیل مثال سے یہ مقصود واضح ہو جائے گا۔ نافع بن ارزق نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سوال کیا کہ قرآن کی کئی چیزیں مجھ پر مختلف[2] ہو جاتی ہیں۔ مثلاً:

فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ۔ (۲۳/۱۰) — اس دن ان میں کوئی نسب نہ رہے گا اور نہ وہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔

(بقیہ حاشیہ) اس میں تاویل عقل کے مطابق اور ممکن الفہم ہے، جو اس کے قول وان فرض انہا الخ کے خلاف ہے۔

ﷺ مؤلف نے اسے مقید کرایا کیونکہ بخران کے عیسائی عربی تھے۔ لیکن ان پر عجمیوں کی تعبیر بن غالب تھیں جو ان کے ہمسائے تھے۔ حتیٰ کہ وہ بھی نہ سمجھتے تھے کہ لفظ نا جس طرح جمع متکلم کے لیے آتا ہے۔ از راہ عظمت تکریم اپنی ذات (واحد متکلم) کے لیے بھی آ سکتا ہے۔

[1] یعنی اختلاف دو وجوہ سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک عربی لغت اور اس کے استعمال میں کمزوری اور دوسرے مقاصد شریعت سے لاعلمی۔ یا ایک ساتھ دونوں سے۔

[2] اس مثال میں یہ واضح ہے کہ اختلاف دوسرے سبب سے آیا ہے اور وہ ہے مقاصد قرآن کی عدم معرفت۔ لہٰذا اس پر آیات مختلف ہو گئیں۔ اب یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا نافع بن ازرق طعن کرنیوالوں سے تھا یا وہ شبہ دور کرنا چاہتا تھا جو مقاصد نہ سمجھنے کی بنا پر اسے لاحق ہوا کہ اس کے سوال کو ان طالبین کی قسم میں داخل کیا جائے جن پر اشکال پڑ جاتا ہے؟ مؤلف کے ظاہری قول: هكذا ما ذكره الطاعنون الخ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قسم اول سے تعلق رکھتا تھا۔ غور فرمایئے کہ آیا نافع خارجی تھا؟ حضرت ابن عباسؓ کی اسکے ساتھ نرمی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ فی الواقع ایسا تھا۔ پھر یہ بھی دیکھیے مؤلف اور الاعتصام کی تیسری جزء میں خوارج کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: پھر عبادہ بن قرط لڑائی سے ایسی اگر نماز کا ارادہ رکھتا تھا۔ وہ اس وقت ازارقہ کے ساتھ تھا جو خوارج کی ایک قسم ہے اور بخاری نے اس مسائل سے متعلق کسی آدمی کو بتلایا تو اس کے شارحین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے۔ کہ وہ نافع بن ازرق تھا اور قسطلانی نے سورہ سے متعلق احادیث کی شرح میں لکھا ہے کہ وہ حضرت ابن عباسؓ کے سوال کرنے کے بعد خوارج کے طائفہ ازارقہ کا رئیس بن گیا تھا۔ گویا اس بحث کے اول و آخر پر اتفاق ہو گیا۔

وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ ۝ (۳۷/۲۷)
وہ ایک دوسرے کی طرف رخ کرکے سوال وجواب کریں گے۔

اور

وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا ۝ (۴/۴۲)
اور وہ اللہ سے کوئی بات چھپا نہ سکیں گے۔

رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ ۝ (۶/۲۳)
اے ہمارے پروردگار! ہم تو مشرک نہ تھے۔

گویا اس آیت کے مطابق انہوں نے بات کو چھپایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

بَنٰهَا ۝ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰىهَا ۔ الی قوله۔ وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ (۷۹/۳۰)
(آسمان کو) بنایا، پھر اس کی موٹائی کو بلند کیا پھر ہموار کیا۔ تا۔ اس کے بعد زمین کو بچھایا۔

گویا اللہ تعالیٰ نے زمین سے پہلے آسمان پیدا کرنے کا ذکر کیا۔ پھر فرمایا:۔

اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ۔ تا آنکہ فرمایا۔ ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ۔ (۴۱/۱۱)
کیا تم اس ذات کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو دنوں میں بنایا۔ تا آنکہ فرمایا۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ دھواں دھار تھا۔

اس آیت میں آسمان کی پیدائش سے پہلے زمین کی پیدائش کا ذکر فرمایا۔ نیز فرمایا:۔

وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۴/۹۶)
اور اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔

عَزِيْزًا حَكِيْمًا (۴/۱۵۸)
غالب ہے حکمت والا۔

سَمِيْعًا بَصِيْرًا (۴/۱۳۴)
سننے دیکھنے والا ہے۔

گویا وہ ایسا تھا۔ پھر گزر گیا (ایسا نہ رہا)

ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ لَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ نفخۂ اولیٰ کے وقت ہوگا جب صور میں پھونکا جائے گا۔

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ (۲۷/۸۷)
آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے وہ بے ہوش ہو جائے گا مگر جسے اللہ (محفوظ رکھنا) چاہیے۔

اس وقت نہ انساب ہوگا اور نہ وہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔ پھر دوسرے نفخہ کے وقت

وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ
وہ ایک دوسرے کی طرف رُخ کرکے

يَتَسَآءَلُوْنَ (۴۷/۴۲) سوال (وجواب) کریں گے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول "ہم مشرک نہ تھے" "اور وہ اللہ سے کوئی بات چھپا نہ سکیں گے"۔ جب اللہ تعالیٰ اہل اخلاص کے گناہ بخش دے گا تو مشرکین کہیں گے کہ ہم بھی یہ کہہ دیں کہ ہم مشرک نہ تھے۔ تو اللہ انکی زبانوں پر مہر لگا دے گا۔ اور ان کے ہاتھ بولنے لگیں گے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ اللہ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی۔ اسوقت وہ:

يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ (۴۲/۴) کافر اور رسول کے نافرمان آرزو کریں گے کہ کاش ان کو زمین میں دفن کرکے مٹی برابر کر دی جاتی۔

اور زمین کو دو دن میں پیدا کیا۔ پھر آسمان کو بنایا۔ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو اسے دوسرے دو دنوں میں استوار کیا۔ پھر زمین کو دو دنوں میں بچھایا۔ یعنی اس سے پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑ اور ان کی چوٹیاں اور جو کچھ ان کے درمیان ہے پیدا کیا۔ گویا زمین اور جو چیزیں اس میں ہیں انہیں چار دنوں میں پیدا کیا اور آسمانوں کو دو دنوں میں۔

اور وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا یہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنا نام رکھ اور یہ قول بھی اسی کا ہے یعنی میں ہمیشہ ایسا ہی رہوں گا۔ یعنی اللہ نے جس چیز کا بھی ارادہ کیا درست ہی کیا۔ گویا آپ پر قرآن مختلف نہیں ہوتا کیونکہ یہ سارا اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ یہ پورے کا پورا حضرت ابن عباسؓ کا جواب ہے۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر چیز اپنے ہی مقام پر اترے اور اپنے ہی دروازہ سے آئے تو سب کچھ ہی معقول ہے۔ اور ان سب باتوں کی یہی صورت ہے جسے طعنہ زنوں نے بیان کیا یا طالبوں کو اشکال ہوا۔ یا جہاں راسخین کو توقف کرنا پڑا۔ کیونکہ:۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا۔ (۴/۸۲) اور اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت اختلاف پاتے۔

اس سلسلہ میں کتاب الاجتہاد میں بہت کچھ مذکور ہے والحمد للہ۔ نیز لوگوں نے قرآن وسنت سے اختلاف و تناقض کو دور کرنے کے لیے بہت کچھ تالیف کیا ہے۔ لہٰذا جو شخص تفصیل کا شوق رکھتا ہو اور اپنی تشنگی دور کرنا چاہتا ہو وہ اس کے ممکن مقامات پر اسے تلاش کرے۔

چوتھا مسئلہ

دلائل وضع کرنے سے مقصود مکلفین کے افعال کو ان کے حسبِ حال مقام پر اتارنا ہے اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔ اِلّا یہ کہ مکلفین کے افعال کے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اس کی معقولیت کے پہلو سے اور دوسرا خارج میں اس کے واقع ہونے کے پہلو سے۔

۱؎ یہ مسئلہ اس مسئلہ سے مربوط ہے "کسی ایک ہی چیز کا ایک ہی پہلو سے واجب ہونا اور حرام ہونا محال ہے" اور اس مسئلہ سے بھی "جب کسی فعل مطلق کا حکم دیا جائے تو مطلوب ....." یہ مسائل کتب اصول میں مذکور ہیں۔ ابن حاجب اور جو کچھ اس نے ان مسائل پر لکھا ہے کی طرف رجوع فرمائیے۔

مؤلف یہ چاہتا ہے کہ اس مقام کو کھول کر بیان کرے اور دارِ مغصوب میں نماز کی صحت کی مثال میں علماء کے اختلاف کا سبب واضح کرے۔ تمہید کے طور پر پہلے اس نے دو اعتباروں کا ذکر کیا: عقلی اور خارجی۔ پھر بحث کو اس طرف پھیرا کہ تکلیف سے متعلق یا عقلی جہت ہوتی ہے یا خارجی۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ مطلوب کا حصول ہی عقلی نفس الامر۔ کیونکہ اگر یہ کہا بھی جائے تو اس کے معنی کچھ اور ہوں گے جو مؤلف کے کلام سے سامنے نہیں آتے۔ ورنہ یہ تکلیف بالمحال ہوگی۔ بلکہ اس نے اپنی غرض کو بعد میں اپنے اس قول سے واضح کرایا ہے "جب ہم خارج میں کوئی فعل واقع کرتے ہیں تو اس معقول ذہنی پر پیش کرتے ہیں۔ اگر معقول ذہنی اس کی تصدیق کرے تو وہ درست ہوگا۔ ورنہ نہیں۔

اور اس کا ایک قول دلائل دینے کے دوران ہے اور وہ ہے "اس بات کی دلیل کہ معتبر وہ ہے جس کی فی الجملہ ذہن تصدیق کر دے" اور پھر جب مؤلف نے ان دو اعتباروں کی تمہید مکمل کر لی تو کہا کہ یہی بات ہے جو دارِ مغصوبہ میں نماز کے مسئلہ میں اختلاف پیدا کرنے والی ہے۔ یعنی مثال کے طور پر جس نے یہ کہا کہ اس حکم سے شارع کا مقصد معقول ذہنی کی طرف پھرنے والا تھا، وہ اس پر یوں بنا کرے گا کہ جب مامور بہ کام کو اس کی پوری شرائط و ارکان سے سرانجام دے دیا گیا جن کا ذہن میں اعتبار کیا گیا ہے تو وہ کام صحیح ہوگا قطع نظر اس سے کہ کوئی خارجی صفات اس میں آملیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ خارجی صفات، شرعی حقیقت کے لحاظ سے معقول سے زائد ہیں جن میں ایسا مفسد ہے جو نہی کا تقاضا کرتا ہے، یا نہیں، مامور بہ کام درست ہوگا۔ کیونکہ اس مقدار سے شارع کا مقصد حاصل ہوگیا اور وہ کافی ہے اور یہ اس لیے کہ یہی وہ ذہنی مقدار ہے جس کا شارع نے کسی شخص کے حق میں ایک ہی مقصد کیا ہے جس میں تعدد (ایک سے زیادہ) نہیں اور وہ قصد ایک ہی جہت والا ہے جس میں تعدد نہیں۔ کیونکہ تعدد تو صرف کیفیات اور خارجی احوال کے اعتبار سے آتا ہے جبکہ شارع اس کی طرف صرف شرعی عقلی حقیقی جہت سے دیکھتا ہے اور وہ ایک ہی چیز ہے۔ اب مسئلہ

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مکلف بہ یا مخیر فیہ کام کے فعل یا ترک کا ایک اعتبار تو اس پر واقع ہونے والے اور اس سے آملنے والے زائد اوصاف سے الگ محض اس کی ماہیت کا ہے، خواہ وہ اصاف لازم ہوں یا غیر لازم اور یہی عقلی اعتبار ہے۔ اور دوسرا اعتبار اس ماہیت کا ہے جبکہ خارج سے زائد اور لاحق ہونے والے اوصاف اس سے مل گئے ہوں، خواہ وہ لازم ہوں یا غیر لازم۔ اور یہ خارجی اعتبار ہے۔ مثال کے طور پر نماز مامور بہ ہے جس میں ان پر دو اعتبار کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت حال طہارت، زکوٰۃ، حج اور نکاح، بیوع اور اجازت وغیرہ سے متعلق جملہ عبادات وعادات کی ہے۔ اور دارِ مغصوبہ میں نماز پر غور کرنے سے ان دونوں

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) کے قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس ایک شے کو ایک ساتھ وجوب اور حرمت سے کیسے متعلق کیا جائے۔ مثلاً مغصوبہ مکان میں نماز درست ہوگی جبکہ وہ ارکان و شروط پورے کر دیے جائیں جنکی حقیقت کا شارع نے لحاظ رکھا ہے۔ اس متعلقہ خارجی وصف کی طرف نہیں دیکھا جائے گا جو مفسدہ ہے اور نہی کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ وہ تو شرعی حقیقت سے زائد بن کر کیفیات اور خارجی احوال سے آیا ہے، لہٰذا اس مامور بہ کام کے ایک جزء کا اعتبار نہیں ہوگا جب تک کہ اس عمل کی ایک جزء صحیح اور دوسری فاسد ہو جو پورے عمل کے بگاڑ کا تقاضا کرتی ہے۔ بات یہی ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خارجی افراد کی طرف دلائل کا پھیرا سی معقول ذہنی کے لیے ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہئیات وکیفیات سے ہی اس کا تحقق ہو سکتا ہے تو وہ ان افراد کی حقیقت میں داخل یا اس کے وجود کو لازم ہوگا۔ جیسا کہ علماء کسی بھی نوع کی جزئی کے بارے میں کہتے ہیں۔ جیسے مثال کے طور پر زید میں اس کی نوعی حقیقت سے زائد جو بھی تشخصات ہوں گے وہ اس کا جزء یا جزء کی طرح ہوں گے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں۔ تو لازم آتا ہے کہ مامور بہ کام کے ساتھ خارج سے جو کیفیات واحوال مل جاتے ہیں ان کا بھی اس کام کے جزء یا جزء کی طرح کا اعتبار ہو۔ گویا مغصوب مکان میں نماز کی مثال میں شریعت مغصوب جگہ سے انتفاع کا اعتبار ایسے ہی کرے گی جیسے وہ نماز کا جزء ہو۔ اگر یہ جزء صحیح ہوگا نماز ہو جائے گی اور اگر فاسد ہوگا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح ہر مامور بہ کام میں اگر خارج سے کوئی مفسدہ ملے گا تو وہ فاسد ہو جائے گا۔ اسی کے مطابق مؤلف آنے والی فصل میں اوصاف سلبیہ اور وجودیہ کی بحث میں اس کی تفصیل بیان کرے گا جس سے مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ اور ان دونوں نظروں میں ہر ایک کے دلائل پر اس کی حسبِ ترتیب ظاہر ہوتی ہے اور مؤلف کے تبحر علمی اور اس فن میں اس کی علوشان کا پتہ چلتا ہے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔ اور مؤلف عنقریب اوامر ونواہی کے تیسرے مسئلہ ایسی باتیں ذکر کرے گا جو اس مقام پر اس کے کلام سے متعلق ہمارے وضاحت کو سمجھنے میں مدد دیں گی۔ آمدی نے اس مسئلہ کو اوامر میں ذکر کیا ہے۔ اور اس بات کو درست قرار دیا ہے کہ امر جب مطلق آتا ہے تو وہ مقید کا امر ہوتا ہے۔ اگر آپ پسند فرمائیں تو اس طرف مراجعت فرمائیے۔

اعتباروں کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے یا ایسی نماز سے بھی جس کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جو مکروہ ہو یا ایسا وصف ہو جو نماز کے کمال میں نقص پیدا کر دیتا ہو۔ باقی تمام افعال کی بھی یہی صورت ہے۔

جب عقلاً دونوں اعتبار درست ہیں تو دلائل کا موڑ ان دونوں میں سے کون سے اعتبار کی طرف ہوگا؟ معقولیت والی جہت کی طرف یا خارج سے حاصل شدہ جہت کی طرف؟ یہ غور و فکر کا مقام اور اختلاف پر محمول ہے۔ بلکہ وہ دار مغصوبہ میں نماز کے مسئلہ میں منصوص کے اختلاف کا مقتضی ہے۔ اور اس مسئلہ پر مذاہب کے منصوص دلائل علم الاصول میں واضح ہیں۔ لیکن ہم یہاں ایسے پہلو کا ذکر رہے ہیں جس سے ہر دو اعتبار میں سے کسی ایک کے متعلق شارع کا مقصد اختیار کیا جا سکتا ہے۔

پہلی جہت (معقولیت والی) پر درج ذیل امور دلالت کرتے ہیں۔

امر اوّل: مامور بہ یا منہی عنہ یا مخیر فیہ تو صرف ان افعال کے حقائق جن پر ان ناموں کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ اعتبار کے لحاظ سے ذہنی امر ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی فعل کو ادا کرتے ہیں تو اسے اسی معقول ذہنی پر پیش کرتے ہیں اگر وہ اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔

فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ: امر اور نہی اور تخییر کا مقصود تو صرف یہ ہے کہ مکلف اس کے مقتضا پر قائم ہو تا آنکہ وہ اس کے خارجی افعال بن جائیں نہ یہ ذہنی امور ہی رہیں۔ بلکہ ذہنی امور تو صرف خطاب کے مفہوم میں اور خطاب کا مقصود محض سمجھ لینا نہیں بلکہ ان کو بجا لانا ہے اور یہ افعال خارجی ہوتے ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ عملی ہوں یا اعتقادی ہوں۔ اندریں صورت اس موصوف کام کا واقع ہونا ہی ضروری ہے۔ لہٰذا اس کا ایسا ہی حکم ہوگا[2]

---

[1] مؤلف نے اس کے لیے تین دلائل دیے ہیں۔ جنہیں اول، ثانی اور ثالث سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مذہب کی طرف سے ہر دلیل کے مقابل اس کا معارضہ ذکر کیا ہے۔ اس کے قول ولصاحب الثانی کے مطابق۔

[2] یعنی خارج میں اس کے وقوع کو اس میں ملاحظہ کرتے ہوئے، نہ صرف اس مقدار کو جو ما فی الذہن سے مطابقت کرے۔ اور جب اس پر حکم لگایا جائے گا تو وہ صرف خارج کے وقوع کے اعتبار سے ہوگا۔ لہٰذا اس میں ان کیفیات واحوال کے اوصاف کا لحاظ ضروری ہے جو اس پر خارج سے آتے ہیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ کوئی موجب فساد بات مل جائے تو وہ اسے فاسد کر دے گی اور جیسا آپ دیکھ رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے جو دلیل ہے وہ وہ بس محض دعویٰ ہی دعویٰ اور بحث کے مقابلہ میں بحث ہے۔

امرِ دوم: اگر ہم افعال میں معقول ذہنی کا اعتبار نہ کریں تو کعبی کے اس مذہب کی برائی لازم آتی ہے[1] جو کتاب الاحکام میں بیان ہو چکی ہے۔ کیونکہ ہر فعل یا قول کے کچھ خارجی لوازم ہوتے ہیں۔ جن کے بغیر حرام کا ترکِ حرام لازم آتا ہے اور اس میں وہ سب اعتراض آجائیں گے جو پہلے گزر چکے اور اس کا بطلان گزر چکا۔

اور فریقِ مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ: اگر ہم خارجی اوصاف کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف معقول ذہنی کا اعتبار کریں تو اس سے علی الاطلاق یہ لازم آئے گا کہ خارجی امور کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ شریعت میں سدِ ذرائع معلوم ہیں اور وہ اسی قبیل[2] سے ہیں۔ اسی طرح ہر وہ فعل ہوگا جو فی نفسہ جائز ہو۔ اور اس میں تعاون[3] علی البرّ والتقویٰ، یا علی الاثم والعدوان، اور ان سے ملتے جلتے احکام اسی قبیل سے ہیں اور عید کے دن روزے رکھنے اور طلوع و غروب آفتاب کے وقت نماز ادا کرنے کی نہی درست نہ رہے گی۔ اور یہ باب بڑا وسیع ہے۔

امرِ سوم: اگر ہم صرف افعال کی خارجی حیثیت کا اعتبار کریں۔ تو مکلّف کا عمل کبھی کبھار ہی درست ہوگا۔

---

[1] یعنی اگر ہم مباح کے معاملہ میں خارج کا اعتبار کریں اور یہ معلوم ہو کہ اس سے حرام کا ترک لازم آئے گا۔ تو لازم آتا ہے کہ ہر مباح واجب ہو جیسا کہ کعبی کہتا ہے۔ یعنی آپ بھی اس سلسلہ میں ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ مباح وہ ہے جس میں شرعی احکام کے ضمن میں دونوں طرفین برابر ہوں۔

[2] معنی اس میں صرف خارجی اوصاف ملاحظہ کئے جائیں۔ ورنہ اس کی ممانعت درست نہ ہوگی۔

[3] جیسے کھانا جس سے اطاعت پر تقویٰ یا گناہ پر تقویٰ کا قصد کیا جائے۔ گویا اصل مباح ہے اور مذکورہ قصد سے یا تو طاعت حاصل ہوگی یا معصیت۔ اور یہ سدِ ذرائع کے علاوہ دوسری قسم ہے جو جائز امر کو ممنوع کی طرف پھیر دیتا ہے جیسے بیوع آجال جیسا کہ پہلے گزر چکا اور مؤلف نے تین انواع کا ذکر کیا ہے جن میں شارع نے خارجی اوصاف کا اعتبار کیا ہے اور اس پر حکم کو بنا کیا ہے: ان کی دو قسمیں ہیں: عید کے دن روزہ رکھنے کی نہی کی صحت اور طلوع و غروب آفتاب کے وقت نماز کی نہی کی صحت اور تینوں انواع سے محض معقول ذہنی کے اعتبار کے بطلان پر استدلال کیا جانا ہے۔ گویا اس کا قول ولم یصح النھی اس کے اس قول کے مضمون کے تحت داخل ہے۔ لزم الا تعتبر الاوصاف اور اس کا مقابل کوئی نہیں۔ اور یہ نوع ہی اس سدِ ذرائع اور تعاون سے الگ ہے جس کا ان دونوں میں اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ اس میں خارجی اوصاف کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جبکہ افعال وتروک ایک دوسرے سے[1] مربوط ہوتے ہیں۔ اور علماء نے یہ مسئلہ فرض کیا ہے کہ جو شخص اس وقت نماز پڑھے جبکہ اس پر قرضہ ہو اور اس کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ مخالفین ایسی نماز کو باطل کہنا لازم قرار دیتے ہیں کیونکہ ایسی نماز سے اس نے ایک واجب کو ترک کیا ہے۔ اور جس شخص نے بھی اچھے عمل کے ساتھ بُرے کو ملا دیا اس کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ خارج میں جب وہ ایک دوسرے کے ساتھ لگیں گے تو بُرے عمل کا عمل صالح کو باطل کر دینا لازم آئے گا اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف ہے:

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا — جنہوں نے نیک اعمال کے ساتھ بُرے گڈمڈ کر دیے۔ (۹/۱۰۲)

کیونکہ وہ خارج میں ایک دوسرے سے چمٹتے[2] ہیں تو ان میں سے کسی ایک کا وصف دوسرے کا وصف بن جاتا ہے[3] تو صالح عمل صالح نہیں رہتا گویا دو عمل گڈمڈ نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک ہی عمل بن جاتا ہے خواہ وہ اچھا ہو یا اور یہ آیت اس بات کو باطل قرار دیتی ہے۔ یہی صورت مکلفین میں عادات[4] جاریہ کی ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ مقصود تو وہ ہے جس کی تصدیق وہ عمل کرے جو ذہن میں ہے نہ کہ وہ جو خارج میں ہے۔

اور فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ: ذہنی امور ان خارجی امور سے الگ ہوتے ہیں۔ جو کئے نہیں

---

[1] جیسا کہ مقاصد شارع کی نوع ثالث کے ساتویں مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے۔ جہاں وہ کہتا ہے کہ "حقوق باہم مزاحم ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مخالفت کرتا ہے، جیسے مثال کے طور پر ایک ہی وقت میں حج اور جہاد۔ اور کوئی دوسرے کے نقصان کی طرف لے جاتا ہے ....۔" جو کچھ وہاں مذکور ہے۔

[2] یعنی اس حیثیت سے کہ اس کا خارجی وجود ایسا ہو جس سے بڑا عمل لازم آتا ہو تو وہ زیر بحث موضوع سے ہوگا۔ یعنی جب کسی بڑے عمل کا عمل صالح کے وصف کے طور پر اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ وہ اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ایک ساتھ ہیں لہٰذا وہ دو عمل نہ ہوں گے بلکہ وہ ایک ہی عمل ہے۔ لیکن اس آیت میں ان سے دو عملوں کا نام دیا گیا ہے اور ان دونوں میں ہر ایک کا وصف صلاح وفساد کے ساتھ باقی رہتا ہے۔

[3] شاید اصل عبارت للوصف الثانی کے بجائے کالوصف الثانی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ دوسرا قول اسی کا مقتضی ہے۔ اور اس تصحیح کی تائید اس کے آنے والے قول کالوصف للآخر سے بھی ہوتی ہے۔ جو آیت کے اشکال کے جواب میں ہے۔

[4] یعنی جیسے وہ عبادی امور میں جاری ہے اسی طرح عادات میں بھی جاری ہے۔ جیسا کہ اس کے بعد عنقریب چھری سے ذبح کرنے اور بیوع فاسدہ کے بیان میں اس کا ذکر آئے گا۔

جانتے[1] اور ان سے بھی الگ ہوتے ہیں جو اس لیے نہیں کیے جاتے کہ ان کی تکلیف نہیں دی گئی۔ ایسے احکام جو تکلیف نہ دیے جانے کے سبب نہیں کیے جاتے وہ تو واضح ہیں اور وہ ذہنی امور سے الگ ہونے کی بنا پر نہیں کیے جاتے وہ بھی ظاہر ہیں۔ محسوسات میں اس کی مثال انسان ہی کو لیجیے کہ اس کی معقولی ماہیت، حیوانیت اور نطق سے مرکب ہے جسے خارج میں ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جب تک اس کی تخصیص نہ کی جائے وہ کلیہ ہے اور جب تک تشخص نہ ہو گا تخصیص نہ ہو گی اور تشخص اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک وہ اپنے علاوہ دوسرے تشخصات سے دوسری باتوں میں ممتاز نہ ہو۔ گویا کلیہ کے جو خواص انسان کی نوع کے لیے لازم ہوں گے وہی انسان کے خواص ہوں گے (جیسے ہنسنا، سیدھا گھڑا ہونا اور ناخنوں کو تراشنا وغیرہ۔ اور شرعیات میں اس کی مثال نماز کو لیجیے جس کی حقیقت قیام، رکوع، سجود، قرائت وغیرہ سے مرکب جن کی مختلف ہیئتوں، اور احوال کی کیفیت کی خارج میں ہی تحقیق ہو سکتی ہے اور اپنی ماہیت کی حقیقت میں یہ حالتیں (رکوع، قیام، سجود وغیرہ) اتنی محکم ہیں کہ انہیں سے نماز کے مکمل یا ناقص ہونے اور صحیح یا باطل ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور یہی چیزیں نماز کا تشخص بنانے والی ہیں۔ ورنہ نماز ادا کرنے والے پر ان باتوں میں سے کسی کا حکم لگانا درست نہ ہو گا۔ اور ذہن میں یہ سب چیزیں معدوم ہی کی طرح ہوتی ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اعتبار اس کا ہوا جو خارج میں واقع ہیں۔ اور وہ افعال ہی ہوتے ہیں جو لازمی خاص امور سے موصوف ہوتے ہیں یا اس کے خلاف امور ہوتے ہیں، اور ہر مکلف کو خاص اپنے نفس سے متعلقہ احکام سے خطاب ہوتا ہے۔ اندریں صورت وہ انہیں امور کا مخاطب ہو گا جنہیں اسے خارج میں حاصل کرنا درست ہو اور یہ بات خارجی لوازم کے بغیر ممکن نہیں۔ اندریں صورت وہ خارجی لوازم کا مخاطب ہو گا کسی دوسری چیز کا نہ ہو گا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے، اور اگر اسے وصف کی کمی یا بیشی حاصل ہوئی۔ تو اس صورت میں اسے اس وصف کی حقیقت حاصل نہ

---

[1] یہ بات مغالطہ ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس نے ذہنی حقیقت جو مکلف بہا ہے، کو چھوڑ کر ظاہری دعویٰ کو لیا گیا ہے اور جو فریق مخالف نے کہا ہے اس پر اعتراض کر دیا۔ لیکن اگر وہ اس غرض کی طرف نظر کر لیتا جو اس نے کہا ہے یا جو کہے گا تو ادھر متوجہ نہ ہوتا اور یہ بات بعد میں جلد ہی واضح ہو جائے گی۔

[2] فریق مخالف اسے کہتا ہے کہ ہم تو اس بارے میں متفق ہیں۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ جو کچھ خارج میں واقع ہوا کلی کی حقیقت فقط اسی پر منطبق ہوتی ہے۔ کیونکہ تکلیف میں وہی لحاظ رکھنے کی چیز ہے۔ رہے وہ خارجی اضافے جو اس کے ساتھ مل جاتے ہیں تو شارع کے قصد میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ جبکہ آپ کہتے ہیں کہ ان کا بھی مقام ہے اور مامور بہ کاموں کی صحت اور عدم صحت کا حکم لگاتے ہیں۔

ہوگی بلکہ کسی اور ہی چیز کی حاصل ہوگی۔ اور جس چیز کا اسے خطاب کیا گیا تھا وہ بعد میں حاصل نہ ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ : اس سے اللہ تعالیٰ کے اس قول خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّآخَرَ سَيِّئًا (جن لوگوں کے اعمال صالحہ کے ساتھ بُرے اعمال کو گڈمڈ کر دیا) میں اشکال پیدا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں نماز میں کمی یا بیشی کے باوجود نماز ہو جاتی ہے اور درست ہوتی ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ جو چیزیں مجموعی طور پر نماز کی تصدیق کرتی ہیں اعتبار انہیں کا ہوتا ہے اور وہ ذہنی اعتبار ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ : اس آیت میں اعمال سے متعلق متعارض احکام ایک دوسرے کو لازم نہیں ہوتے کیونکہ وہ دو مختلف زمانوں یا حالتوں میں واقع ہوتے ہیں اور یہ آیت ایسے ہی اعمال کے بارے نازل ہوئی ہے۔ ہاں جب وہ متعارض احکام ایک دوسرے کو لازم ہوں تا آنکہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے وصف کی طرح ہو جائے۔ پھر اگر وہ سلبی ہو تو ان کے ایک دوسرے کو لازم نہ ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ موصوف کا اعتباری سلبی وصف ایجابی صفت نہیں ہوتی۔ ہاں اگر ایجابی صفت ہو یا ایجابی صفت کی[1] طرح کی ہو تو اس صورت میں ہو۔ خارج میں حاصل شدہ بات کی طرف لوٹے گی اور ایسی بات اس آیت[2] کے تحت داخل نہ ہوگی۔ رہی ایسی زیادتی یا نقص جو اسے باطل نہیں کرتا تو اعتبار اس کا ہوگا جو مخاطب بہ کام کی جگہ خارج حاصل ہوا۔ گویا ایسی ناقص نماز جو خارج میں کامل نماز کے مشابہ ہو تو اس سے کامل نماز کا سا ہی معاملہ ہوگا۔ اس لیے نہیں کہ اس میں مجموعی طور پر ذہنی اعتبار کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اس مسئلہ پر کئی پہلوؤں سے بحث ہو سکتی ہے اور اس پر کئی فقہی مسائل مبنی ہیں۔

فصل

اس مقام پر مزید[3] غور و فکر کرنے سے افعال مختلفہ مکلف کے لیے ایسا وصف بن جاتے ہیں جس میں

---

[1] جیسا کہ عنقریب نماز کے لیے ترک طہارت کے مسئلہ میں مذکور ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ سلبی ہے لیکن جب شرعاً اس کا اعتبار ثابت ہو جائے تو وہ وجودی کی طرح ہی ہوتا ہے۔

[2] کیونکہ یہ آیت صحابہ کے اعمالِ صالحہ اور اس غزوہ میں ان کے ترکِ جہاد کو جمع کر رہی ہے۔ اور ترک یہاں خالص سلبی وصف ہے۔ ایسا نہیں جیسے نماز کے لیے طہارت کا ترک۔

[3] یہ مقام ضابطے کا اور ان افعال کی معرفت کا محتاج ہے جنکے ساتھ ملے ہوئے اوصاف کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسی طرح ان اوصاف کا بھی جن کا اعتبار نہیں کیا جاتا جسکی بنیاد نظر ثانی پر ہے۔ لیکن جب معقول ذہنی کی طرف نظر کی جائے اور وہ خارجی واقع کی تصدیق کر دے کہ وہ درست ہے قطع نظر ان اوصاف کے جو خارج سے اس میں شامل ہو جاتے ہیں تو اسکے لیے اس ضابطہ اور تفصیل کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مؤلف کے نزدیک ضابطہ محض ارکان و شرائط کی پوری پوری ادائیگی پر ذہنی حقیقت کی سچائی ہے

دو طرح سے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر وصف نہ بنیں تو پھر دو طرح سے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دوسرے کو لازم افعال میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا وصف بن جائے گا، یا نہیں بنے گا۔ اگر دوسری صورت ہو تو کوئی تلازم نہیں۔ جیسا کہ ترک نماز کا ترک زنا اور چوری کے ترک سے کوئی تلازم نہیں، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا ترک عمل میں مزاحمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ دوسرے کا وصف نہیں بن سکتا لہٰذا مکلف کے لیے کسی بھی مشروع فعل کا ترک ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ترک ایسے نہیں ہیں جو مکلف پر مزاحم ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں سلبی امر کی طرف راجع ہیں۔ اور سلبی امور اعتباری ہوتے ہیں حقیقی نہیں ہوتے۔

اور اگر پہلی صورت ہو تو یا یہ وصف سلبی ہو گا یا ایجابی ہو گا۔ اگر وصف سلبی ہو۔ تو شرعاً اس کا خصوصی اعتبار ثابت ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس کی خارجی صورت میں کوئی اشکال نہیں[1] جیسے نماز میں طہارت کا ترک یا قبلہ رُخ ہونے کا ترک۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کے سلبی وصف کا کچھ لحاظ نہ ہو گا۔ جیسا کہ قرضہ کی ادائیگی کے ترک کے ساتھ نماز کا فعل۔ جبکہ وہ ادائیگی سے بچنے کے لیے نماز شروع کر دے۔ اگر آپ ایسی نماز کو واجب سے فرار کا نام دیں تو یہ اس کا اعتباری تقدیری وصف ہی ہو سکتا ہے جس کی خارج میں کچھ حقیقت نہیں۔ اور اگر یہ وصف ایجابی ہو تو بھی معاملہ محلِ نظر ہے۔ جیسا کہ دارِ مغصوبہ میں نماز اور مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا اور بیوعِ فاسدہ، کیونکہ ان کے اوصاف اپنے حقائق سے خارج ہیں۔ اور اس جیسے دوسرے امور کی بھی یہی صورت ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ تروک اس لحاظ سے کہ وہ تروک ہیں خارج میں لازم و ملزوم نہیں ہوتے۔ یہی صورت افعال کی تروک کے ساتھ ہے الّا یہ کہ شرعاً ان کا لازم و ملزوم ہونا ثابت ہو جائے۔ اور یہ صورت حقیقتاً یوں بنتی ہے کہ صرف اسی پہلو سے اس کا اعتبار کیا جائے۔ گویا وہ ایجابی فعل کے لیے ایجابی وصف ہو گا جیسے نماز کے لیے طہارت۔ رہے افعال کے ساتھ افعال تو یہی صورت ہے کہ وہ لازم و ملزوم ہوں جبکہ وہ

---

[1] ہم یہ کہتے ہیں کہ معقول ذہنی کے اعتبار میں بھی کوئی اشکال نہیں جبکہ مذکورہ معقول تقلید کو ارکان سمیت شروط کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے اس بحث کے آغاز میں اسے بیان کر چکے ہیں کیونکہ اگر شروط کا اعتبار نہ کیا گیا تو معاملہ اس پر پیچیدہ ہو جائے گا۔ اور وہ بعض خارجی امور کو چھوڑ کر بعض کے اعتبار پر مجبور ہو جائے گا۔ لہٰذا محض امر معقول کے لیے اس کا اعتبار مطلقاً مقبول نہ ہو گا۔

خارج میں اکٹھے ہوں اور ان سے ایک ہی موصوف فعل پیدا ہو۔ لہٰذا اس میں اور اس کے وصف میں غور کیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ واللہ اعلم۔ اور یہ مسئلہ اوامر ونواہی کے باب سے تعلق رکھتا ہے۔

پانچواں مسئلہ

ادلہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو محض نقل کی طرف لوٹے اور دوسری وہ جو محض رائے کی طرف لوٹے اور یہ تقسیم دلائل کے اصول کی نسبت سے ہے۔ ورنہ ان دونوں میں سے ہر قسم دوسری کی محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ استدلال کے لیے منقولات میں غور وفکر کرنا ضروری ہے جیسے کہ رائے بھی صرف وہی معتبر ہوگی جبکہ اس کی نسبت نقل کی طرف کی گئی ہو۔ پہلی قسم تو کتاب وسنت ہے اور دوسری قیاس واستدلال، پھر ان قسموں میں سے ہر ایک سے کچھ وجوہ مل جاتی ہیں خواہ وہ وجوہ بالاتفاق ہوں یا بالاختلاف۔ پہلی قسم سے جو چیزیں ملتی ہیں وہ یہ ہیں: اجماع خواہ اس کی بھی وجہ[1] بیان کی جائے، صحابی کا مذہب[2] اور وہ چیزیں جو ہم سے پہلے مشروع تھیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر چیز یا جو بھی اس معنی میں ہو وہ صرف منقول تعبدی امر کی طرف راجع ہیں جن میں کسی کو غور کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور قسم ثانی سے ملنے والی چیزیں یہ ہیں: استحسان اور مصالح مرسلہ، اگر ہم انہیں نظری امر کی طرف لوٹنے والی قرار دیں اور کبھی پہلی قسم کی طرف لوٹتی ہیں جبکہ ہم یہ دیکھیں کہ وہ معنوی عموم کی طرف لوٹنے والی ہیں۔ جس حد تک کہ اللہ کی توفیق سے اس کتاب میں اس کے مقام[3] پر اس کی وضاحت کی جائے گی۔

فصل

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی دلائل پہلی ہی قسم میں محصور ہیں، کیونکہ ہم دوسری

---

[1] یعنی اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اجماع کو صحابہ سے مختص کریں، جیسا کہ احمدؒ سے مروی ہے، یا نہ کریں اور خواہ یہ کہیں کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے، جیسا کہ مالکؒ کہتے ہیں، یا نہ کہیں۔ اور خواہ اجماع کے حجت ہونے میں عدد تواتر کی شرط لگائیں یا نہ لگائیں۔ اور خواہ ہم یہ کہیں کہ اجماع وہی درست ہے جو قیاس کا سہارا لیے ہو، جیسا کہ وہ حق ہے یا نہ کہیں۔ جیسا کہ ظاہر یہ کہتے ہیں، اور اسی طرح وہ اختلافی باتیں ہیں جو اجماع کے گرد گھومتی ہیں اور اجماع کے میدان کی توسیع یا اس کی تنگی کا تقاضا کرتی ہیں الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ جو اجماع قیاس کا سہارا لیے ہوگا وہ پہلی قسم سے نہیں بلکہ دوسری سے ملحق ہوگا۔

[2] ظاہر ہے جبکہ وہ صحابی کا اپنا اجتہاد نہ ہو۔ ورنہ ہر دو اقسام میں سے جس قسم سے اس کی مناسبت ہوگی اُدھر ہی لوٹے گا۔

[3] کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں، کہ افعال کے انجام کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

قسم کو عقل سے ثابت نہیں کر سکتے، وہ صرف پہلی قسم سے ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دوسری قسم پر پہلی ہی قسم سے اعتماد کی صحت کے دلائل قائم ہو سکتے ہیں۔ اور جب صورتِ حال یہ ہو تو پہلی ہی قسم معتمد علیہ ہوئی اور اس طرح پہلی قسم دو پہلوؤں سے تکلیفی احکام کی معتمد علیہ ہوئی۔ ایک جزئی فرعی احکام پر اس کی دولت کا پہلو اور دوسرے اس کی اِن قواعد پر دلالت جن سے جزئی فرعی احکام پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ پہلی صورت کی مثال جیسے اس کی طہارت نماز، زکوٰۃ، حج، جہاد، شکار، ذبائح بیوع، حدود اور ایسے ہی دوسرے امور پر دلالت ہے اور دوسری صورت کی مثال جیسے اس کی اس بات پر دلالت کہ اجماع حجت ہے اور قیاس حجت ہے اور صحابی کا قول حجت ہے اور ہم سے پہلے کے مشروع کام حجت ہیں اور اسی طرح کے دوسرے امور حجت ہیں۔

فصل

پھر ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ مراد کے لحاظ سے پہلی قسم کتاب ہی طرف راجع ہے اور اس کی دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ سنت پر عمل اور اعتماد پر کتاب ہی دلالت کرنے والی ہے کیونکہ یہ دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر معجزہ ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے معجزہ کو قرآن میں حصر کرایا کہ: معجزہ تو صرف وہی ہے جو مجھے وحی کے ذریعہ دیا گیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے میری طرف وحی کیا ہے[1]"

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔ (۴/۵۹)	اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان اولی الامر کی جو تم میں سے ہوں۔

نیز بہت سے مقامات پر اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ (اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) فرمایا اور اس بات کا تکرار اطاعت کے عموم پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ احکام کتاب میں مذکور ہوئے یا کتاب میں تو نہ ہوں مگر آپ کی سنت میں آئے ہوں۔ ارشاد باری ہے:

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (۵۹/۷)	جو کچھ رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس بات سے روکے اس سے رک جاؤ۔

نیز فرمایا:

---

[1] حدیث کا یہ ٹکڑا ہے شیخین اور احمد نے نکالا۔

فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔ (۲۴/۶۳)

جو لوگ اللہ کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں انہیں ڈرنا چاہیے کہ کہیں وہ کسی فتنہ یا دردناک عذاب میں نہ پڑ جائیں۔

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ: سنت تو کتاب ہی کی وضاحت کرنے والی اور اس کے معانی کی شارح بن کر آئی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ۔ (۱۶/۴۴)

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اُتاری گئی ہے۔

نیز فرمایا:

يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ۔

اے رسول! جو کچھ آپ کی طرف آپکے پروردگار سے نازل کیا گیا ہے اسے لوگوں تک پہنچا دیجئے۔

اور یہ تبلیغ دو طرح سے ہے۔ ایک رسالت کی تبلیغ جس سے مراد کتاب اور اس کے معانی کی وضاحت ہے دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مطابق عمل کیا۔ جب آپ غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ سنت کے موارد کتاب ہی کی وضاحت ہیں۔ اور یہ بات سُنّت میں عام ہے۔ اور انشاء اللہ یہ وجہ بعد میں[1] پوری طرح مذکور ہوگی۔ گویا اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی اصل ہے، جو غور و فکر کرنے والوں کی فکر کی انتہا اور اہل اجتہاد کا منبع ہے۔ جس کے علاوہ کوئی منزل و مقصد نہیں۔ کیونکہ کلام اللہ ہی قدیم ہے وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى (۵۳/۴۲) (اور یہ کہ تمہارے پروردگار ہی کے پاس پہنچنا ہے)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ٥ (۱۶/۸۹)

اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب اتاری ہے جو ہر شئے کی وضاحت کرنے والی اور مومنوں کے لیے ہدایت، رحمت اور بشارت ہے۔

نیز فرمایا:

---

[1] دوسری دلیل کے دوسرے مسئلہ میں اور وہ دوسری دلیل سنت ہے۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ۔ (۱۶/۳۸) ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی ۔

اور اس کی وضاحت انشاء اللہ[1] ذکر کی جائے گی ۔

چھٹا مسئلہ

ہر شرعی دلیل دو مقدمات پر مبنی ہوتی ہے ۔ ان میں سے ایک کو حکم کی تحقیق مناط کی طرف راجع ہے اور دوسرا مقدمہ بنفسہ حکم شرعی کی طرف لوٹتا ہے ۔ پہلا مقدمہ نظری ہوتا ہے ۔ یہاں نظری سے مراد یہ ہے کہ وہ نقلی نہ ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ بداہتہ ثابت کیا جاتا ہے یا فکر و تدبر سے ۔ وہ نظری مراد نہیں جو بدیہی کی ضد ہے ۔ اور دوسرا مقدمہ نقلی ہوتا ہے ۔ جس کی وضاحت ہر مقصود شرعی میں ظاہر ہے ۔ بلکہ[2] یہ ہر عقلی یا نقلی مقصود میں جاری ہوتا ہے ۔ لہٰذا یہ کہنا درست ہے کہ : پہلا مقدمہ تحقیق مناط کی طرف لوٹتا ہے اور دوسرا حکم کی طرف ۔ لیکن یہاں مقصود شرعی مطالب کی وضاحت ہے ۔ جب آپ کہتے ہیں کہ : ہر نشہ آور چیز حرام ہے تو یہاں بات ختم نہیں[3] ہو جاتی ۔ تا آنکہ اس مقصد کی طرف اشارہ ہو کہ اسے استعمال کیا جائے یا نہ کیا جائے ۔ کیونکہ شرعی احکام تو فاعلین پر صرف اس لحاظ سے حکم لگاتے ہیں جس سے وہ کام کرنے والے ہیں ۔ مثال کے طور پر جب شراب پینے سے متعلق مکلف کے لیے شرعی حکم کی بات ہو تو اسے کہا جائے گا کہ آیا یہ شراب ہے

---

[1] سنت کے چوتھے مسئلہ میں جہاں مؤلف یہ تشریح کرے گا کہ جو کچھ سنت میں ہے ۔ کتاب اسے کیسے شامل کرتی ہے ۔

[2] یعنی دونوں مقدموں کے دلیل کی حاجت وہ یوں کہ ان دونوں میں سے ایک تحقیق مناط کی طرف لوٹتی ہے ۔۔۔ الخ یہ قید نہیں لگائی جاسکتی کہ دوسرا مقدمہ نقلی ہو، کیونکہ کبھی ہر دو مقدمے عقلی بھی ہوتے ہیں ۔ عقلیات میں بھی اس کے اکثر استعمال کی توجیہہ کا عنقریب ذکر آرہا ہے کہ ضروری یہ ہے کہ ہر دو عقلی مقدموں میں ایک ایسا ہونا چاہیے جو اپنی صحابیت میں نقلیات کے قائم مقام ہو اور یہ کہ وہ مسلّم ہو ۔

[3] یعنی اس شرعی دلیل سے جزئی پر احتی کہ جزئی کی ایسی حیثیت ہو جائے کہ یہ مشار الیہ مشروب استعمال کیا جائے جبکہ ابھی اس کا مناط ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی وہ کبریٰ کے موضوع میں داخل ہوا ہے ، یا اس مشروب سے پرہیز کی جائے اور استعمال نہ کیا جائے جبکہ ابھی اس بات کی تحقیق نہیں ہوئی ، جیسا کہ منطقی دلیل کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ اصغر (پہلے ابتدائی جملہ) کے لیے ضروری ہے کہ وہ اوسط میں داخل ہو حتی کہ اس کا حکم اس کی طرف منتقل ہوسکے ۔ گویا مناط کی تحقیق کا انحصار اصغر کے اوسط میں داخل ہونے کی تحقیق پر ہے ۔

بھی یا نہیں؟ لہٰذا اس کے شراب یا غیر شراب ہونے میں غور کرنا لازمی ہوگا۔ اور یہی تحقیق مناط کا معنیٰ ہے۔ پھر جب لسے اس میں شراب کی علامت مل جائے یا بنظر معتبر اس کی حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ کہے گا۔ ہاں یہ شراب ہے تو پھر اسے کہا جائے گا کہ شراب کا استعمال حرام ہے۔ لہٰذا وہ اس سے پرہیز کرے گا۔ اسی طرح جب وہ پانی سے وضو کرنے کا ارادہ کرے تو اس میں یہ غور کرنا ضروری ہوگا کہ آیا وہ پانی قابل استعمال ہے یا نہیں؟ اور یہ بات اس کا رنگ دیکھنے، اس کا مزہ چکھنے اور اس کی بُو سونگھنے سے معلوم ہوگی۔ پھر جب یہ بات واضح ہو جائے کہ پانی اپنی اصل خلقت پر بحال ہے تو اس شخص کے ہاں اس کی مناط ثابت ہو گئی کہ وہ پانی مطلق (قابل استعمال) ہے۔ اور یہی نظری مقدمہ ہے۔ پھر دوسرے نقلی مقدمہ کی اسی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ جو یہ ہوگی کہ ہر وہ پانی جو مطلق ہو اس سے وضو جائز ہے۔ اسی طرح جب غور کرے کہ: آیا وہ وضو کا مخاطب ہے یا نہیں؟ تو وہ یہ دیکھے گا کہ: آیا اسے حدث ہوا ہے یا نہیں؟ گویا اگر حدث ثابت ہو جائے تو حکم کا مناط ثابت ہو گیا۔ لہٰذا اسے جواب دیا جائے گا کہ اسی سے وضو مطلوب ہے۔ اسی طرح اگر حدث نہ پایا جائے تو مناط ثابت نہ ہوگا اور اسے کہا جائے گا کہ اس سے وضو مطلوب نہیں۔ اور یہی نقلی مقدمہ ہے۔

گویا حاصل یہ ہے کہ شارع نے مکلفین کے افعال پر مطلق[1] اور مقید[2] حکم لگایا ہے اور یہ ہر دو مقدمات میں سے ایک کے مقتضیٰ پر ہے اور وہ نقلی ہے اور حکم اس پر اسی صورت میں لاگو ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس حکم کی مناط علی الاطلاق ہے یا مقید ہے۔ اور یہ نظری مقدمہ کا مقتضیٰ ہے۔ اور یہ مسئلہ شرعیات میں خوب واضح ہے۔

ہاں! اور لغویات اور عقلیات میں بھی یہی بات ہے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ ضَرَبَ زَیدٌ عُمَرًا اور ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ہر دو اسموں میں سے کونسا مرفوع ہوگا اور کونسا منصوب۔ تو ہمیں مفعول اور فاعل کو پہچاننا ضروری ہوگا پھر جب ہم فاعل کی تحقیق اور اس کا امتیاز کر لیں تو ہم اس پر نقلی مقدمہ کا حکم لگا دیں گے۔ جو یہ ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ اسی طرح مفعول کو نصب دیں گے۔ کیونکہ ہر مفعول منصوب ہوتا ہے۔ اور اگر ہم عقرب کی تصغیر بنانا چاہیں تو ہم یہ تحقیق کرتے ہیں کہ یہ لفظ رباعی (جس میں چار حروف اصلی ہوں) ہے

---

[1] صرف بعض صورتوں میں جیسے قافلہ کا قاعدہ اَلْمُرتَدُّ یُقتَلُ (مرتد کو قتل کیا جائے) (یہ قاعدہ کلیہ اور مطلق ہے)

[2] اور یہ اکثر صورتوں میں ہے اَلقَاتِلُ یُقتَلُ (قاتل کو قتل کیا جائے) کے قاعدہ میں۔ یعنی مثال کے طور پر جب باپ قاتل ہو یا جب خون کے وارث معاف کر دیں (تو قتل نہیں کیا جائے گا) اور ساتویں مسئلہ میں اسی انداز پر اطلاق و تقلید وغیرہ کا معنیٰ ہوگا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ مذکورہ مسئلہ میں ان دونوں کے آنے والے معنی بنانے میں کوئی چیز مانع نہیں۔

تو گویا یہ تصغیر کے اوزان میں سے فُعَیْعَلٌ (عُقَیْرِب) کے وزن کا مستحق ہے۔ کیونکہ ہر وہ رباعی جو اس وزن پر ہوگی اس کی تصغیر اسی وزن پر آئے گی۔ اور لغت کے تمام علوم کی یہی صورت ہے۔ رہیں عقلیات، تو جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ آیا یہ عالم حادث ہے یا نہیں؟ لہٰذا حکم کے مناط[1] کی تحقیق ضروری ہوئی جو یہ ہے کہ ہم اس عالم کو متغیر پاتے ہیں۔ اور یہ پہلا مقدمہ ہے۔ پھر ہم مسئلہ مقدمہ کی طرف آتے ہیں۔ اور وہ مسلّمہ ہمارا یہ قول ہے کہ "ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے"۔

لیکن ہم تو یہ کہتے ہیں کہ شرعیات اور تمام نقلیات میں ہر دو میں سے ایک مقدمہ کا نظری ہونا ضروری ہے۔ اور وہی مناط کی تحقیق میں فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ بات عقلیات میں جاری و ساری ہے۔ اور دوسرا مقدمہ نقلی ہوتا ہے تو آیا جو چیز عقلیات میں چلتی ہے۔ نقلیات میں بھی چلنے والی ہے؟ اس بات میں غور کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں جو بات کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ نقلی مقدمہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ مسلمہ ہو جب اس کا نقلی ہونا ثابت ہو جائے۔ تو پھر وہ غور و فکر کا محتاج نہیں الا یہ کہ نقل کے صحیح ہونے کے پہلو سے اس میں غور کیا جائے۔ اور عقلیات میں اس کی نظیر مسلّمہ مقدمات ہیں۔ اور یہ وہ ہیں جو فریق مخالف کے ہاں یا تو بدیہی ہوں یا مسلّمہ کے درجہ پر واقع ہوئے ہوں۔ گویا ہر دو مقدمات میں سے کسی ایک کی یہی خاصیت ہونا چاہیے کہ وہ مسلّمہ ہو۔ اور دوسری خاصیت یہ ہے کہ جس کام پر حکم لگایا جا رہا ہو اس کے مناط کی تحقیق ہو۔ یہاں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس میں تھوڑا سا غور کرنے سے بات کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں سوال و جواب کی فصل میں بھی اس کی وضاحت آئے گی۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

ساتواں مسئلہ

ہر وہ شرعی دلیل جو کتاب میں مطلق، غیر مقید ثابت ہو اور اس کے لیے کوئی قانون اور کوئی مخصوص ضابطہ نہ بنایا گیا ہو وہ اپنے معقول معنی پر محمول ہوتی ہے اور مکلف کی صوابدید پر چھوڑ دی جاتی ہے۔ اور یہ قسم آپ اکثر عادی امور میں پائیں گے جن کے معنی عقل سے سمجھے جا سکتے ہیں۔ جیسے عدل، احسان، عفو، صبر، شکر وغیرہ از قسم اوامر ہیں اور ظلم، فحاشی، منکرات، سرکشی اور نقضِ عہد از قسم نواہی ہیں۔

اور ہر وہ دلیل جو مقید، غیر مطلق ثابت ہو اور شریعت نے اس کے لیے قانون اور ضابطہ بنایا ہو وہ تعبدی

---

[1] حکم کا مناط وصف ہے جس سے وہ کبریٰ کے موضوع میں داخل ہوتا ہے۔ اور اس مثال میں وہ وصف تغیر ہے۔

معنیٰ کی طرف مراجع ہوتی ہے جو اگر مکلف کے غور و فکر کے سپرد کر بھی دی جائے تو وہاں تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ کیونکہ عبادات کی اصل بھی عقول کی جولان گاہ نہیں چہ جائیکہ اس کی کیفیات میں غور و فکر کیا جا سکے۔ اور یہی صورت ان ہنگامی عوارض کی ہے جو تعبدی امور پر پیش آتے ہیں، کیونکہ وہ بھی اسی جنس سے ہیں اور یہ چیز آپ اکثر عبادی امور میں پائیں گے اور یہ دوسری قسم مدنی اصولوں میں بہت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ جن اطلاقات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یہ اکثر ان اطلاقات کی بعض تفصیلات ہی ہوتی ہیں۔ یا جزئی اسباب پر وارد ہونے سے احکام پیدا ہوتے ہیں اور یہ بات نیا مسئلہ لانے سے واضح ہو جائے گی۔

آٹھواں مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ: جب آپ مدنی احکام میں کسی کلی اصل کو دیکھیں تو اس میں غور کرنے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ خود کسی بڑی اصل کلی کی جزئی یا اس کی تکمیل ہے جو اس سے زیادہ عام ہے اور اس کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے کہ وہ اصول کلیہ جن کی حفاظت کے لیے شریعت آئی ہے وہ پانچ ہیں۔ اور وہ دین، نفس، عقل، نسل اور مال ہیں۔

دین کا معاملہ تو یہ ہے کہ وہ ایسی اصل ہے جس کی طرف، کتاب وسنت اور جو کچھ ان دونوں سے ماخوذ

لہ یعنی سنت بھی کتاب ہی کی طرح ہے۔ کیونکہ ان مباحث میں کلام عمومی پہلو سے دلائل سے متعلق ہے، بلکہ ایسے دلائل سے جو کتاب وسنت میں مقید طور پر مذکور ہیں۔

لہ یعنی کتاب بمعنی شریعت ہے، اسی وجہ سے آپ اکثر سنت میں کتاب وسنت دونوں پائیں گے جیسا کہ ہم ابھی اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

لہ جیسے جہاد جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی جزئی ہے۔ جیسا کہ مؤلف ابھی بیان کرے گا کہ جہاد پہلے پہل مدینہ میں ہی اس آیت أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ الخ (۲۲/۳۰) (جن لوگوں پر ظلم ہوا ہے انہیں اجازت دی جاتی ہے ....) کے بعد فرض ہوا، پھر ان لوگوں سے جو مسلمانوں سے لڑائی کریں (مدافعانہ) ان سے نہیں جو لڑائی نہ کریں (یعنی جارحانہ کی اجازت نہ تھی) پھر تمام مشرکین سے جنگ فرض ہوئی۔ بخلاف اس شخص کے جو کہتا ہے کہ جہاد مکہ میں فرض ہوا تھا، کیونکہ یہ بات غلط ہے۔ جس کی چھ وجوہ ہیں جو ابن قیم نے زاد المعاد میں ذکر کی ہیں۔

لہ جیسے شراب پینے سے نہی، جو گناہ اور زیادتی سے اجتناب کے لیے تکمیل ہے جیسا کہ عنقریب مؤلف اس کا ذکر کر رہا ہے۔

ہے، نے دعوت دی ہے اور یہی اصل پہلے پہل مکہ میں نازل ہوئی۔

اور نفس کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت کے احکام کا بھی مکہ میں نازل ہونا واضح ہے جیسے ارشادِ باری ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ - (٦/١٥١)	اور کسی جان کو، جس کا قتل اللہ نے حرام کر رکھا ہے، بغیر حق کے قتل نہ کرو۔
وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ - (٨١/٨)	اور جب زندہ درگور لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس جرم کی پاداش میں ماری گئی تھی۔
وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (٦/١١٩)	اور جو کچھ اللہ نے تم پر حرام کیا ہے اسے کھول کر تمہارے لیے بیان کر دیا ہے الا یہ کہ تم کسی چیز کے لیے بے قرار ہو جاؤ۔[1]

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں:

عقل کا معاملہ، تو اس کو فاسد کرنے والی چیز یعنی شراب کی تحریم اگرچہ مدینہ[2] میں نازل ہوئی تاہم اجمالی طور پر مکی احکام میں بھی وارد ہے کیونکہ وہ حفظِ نفس کی حرمت میں داخل ہے جیسا کہ باقی تمام اعضا را ور کان اور آنکھ وغیرھما کے منافع[3] کی حفاظت بھی اس میں داخل ہے اسی طرح عقل کے منافع کی حفاظت بھی داخل ہے۔ گویا عقل شرعی طور پر اصول مکیہ میں ہی ان چیزوں سے محفوظ کر دی گئی تھی جو اسے یا تو یکسر زائل کر دیں یا ساعت اور لحظہ[4] کے لیے زائل کریں۔ پھر وہ یوں ہو جائے جیسے اس پر پردہ پڑ گیا ہو پھر اس سے پردہ ہٹا

---

[1] دلیل آیت کے اس ٹکڑے میں ہے۔ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ - یعنی جن چیزوں کا کھانا حرام ہے، حفظِ نفس کی خاطر انہیں کھانا واجب ہے۔

[2] شراب کی قطعی تحریم کی آیت مائدہ میں ہے اور عقیدی آیات نساء اور بقرۃ میں۔ اور یہ سب سورتیں مدنی ہیں۔

[3] شاید منافعھا کا لفظ زائد ہے مؤلف کے بعد کے الفاظ وکذلک منافعھا آنے سے اس کی ضرورت نہیں رہتی۔

[4] بعض کہتے ہیں کہ شاید اصل عبارت ساعۃ اولحظۃ کے بجائے لاساعۃ ولحظۃ ہے جیسا کہ سیاق اسی پر دلالت کرتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ اصل اوساعۃ اولحظۃ ہے اور مؤلف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ عقل کو بگاڑنے والی چیز یعنی شراب کی حرمت گو تفصیلاً مدینہ میں نازل ہوئی تاہم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اگر وہ اس پہلو پر اس کی حفاظت کرے تو مکملات سے ہے۔ کیونکہ شراب پینے کی مثال کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یوں واضح فرمایا کہ :۔

(بقیہ حاشیہ) اجمالاً مکہ میں ہو چکی تھی۔ کیونکہ حفظ عقل اور اس کی منفعت، دوسرے تمام عضار اور ان کے منافع کی طرح حفظ نفس میں ہی ضمناً داخل ہے اور جو جبر عقل کو سرے سے زائل کرے وہ انسان کے ایک جزء کو زائل کر رہی ہے۔ اور جو اس کی منفعت کو ہمیشہ کے لیے یا کچھ وقت کے لیے زائل کرنے والی ہو وہ انسان کی منفعت کو زائل کرنے والی شمار ہوگی۔ گو حفظ نفس کی حرمت ایک کلی ہے جس میں حفظ عقل بنفسہٖ مجملاً داخل ہے اور اسی طرح عقل کی منفعت بھی۔ لہٰذا جو چیز عقل کی منفعت کو زائل کرے خواہ وہ ایک لحظہ کے لیے کرے منہی عنہ ہوگی۔ جیساکہ کسی بھی عضو کی منفعت کو ہمیشہ یا لحظہ بھر کے لیے زائل کرنے والی چیز منہی عنہ ہے۔ یہ وہی وجہ ہے جو مسئلہ کے آغاز قسم اول کی طرف لوٹتی ہے پھر مؤلف کہتا ہے وایضًا فان حفظه على هٰذا الوجه۔ یعنی اس طرح کہ جس چیز سے منفعت زائل نہ ہو، خواہ وہ لحظہ بھر کے لیے ہو، مکمل شمار ہوگی یعنی حفظ نفس، دین، نسل، مال اور عزت کی مکمل ہوگی۔ اگرچہ حفظ عقل فی نفسہٖ ضروری سے ہے۔ گویا شراب کی نہی جو عقل کو سرے سے لے جانے والی ہے یا اس کی منفعت کو کچھ وقت کے لیے لے جاتی ہے حفظ عقل کی ضروری سے ہے جو ضمنا حفظ نفس، اس کے اعضار اور منافع کی ضروری میں ضمناً داخل ہے۔ علاوہ ازیں یہ دوسری ضروریات جیسے دین وغیرہ کی حفاظت کی مکمل بھی ہے۔ اسی لیے مؤلف کہہ رہا ہے کہ اس وجہ پر اس کی حفاظت مکملات سے ہے اور اسی وجہ کی بنا پر آغاز مسئلہ میں مؤلف نے شراب کی نہی کو دوسری قسم کی لوٹایا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم عبارت میں لفظ اَو کو محذوف مانیں لیکن جب ہم لفظ لا کو مقدر مانیں گے، جیساکہ بعض کہتے ہیں تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ جو چیز عقل کو سرے سے غائب کر دے وہ ضروری ہے جو اجمالاً حفظ نفس کی ضروری میں داخل ہے۔ اور اگر اس کی حفاظت اس طرح ہو کہ کچھ وقت کے لیے عقل غائب ہو پھر لوٹ آئے تو وہ نہی مکملات سے ہوگی کیونکہ: (۱) مؤلف پہلے کتاب المقاصد میں کہہ چکا ہے جو چیز مکملات میں شمار ہوتی ہے وہ اتنی کم نوشی ہے جس سے عادتاً نشہ نہ ہو جیساکہ اس نے زنا کی حرمت کی وجہ سے اجنبی عورت کی طرف نظر کی نہی کو مکمل میں شمار کیا ہے۔ (۲) اور اگر اسکی غرض یہ ہے کہ جو چیز سرے سے عقل زائل کرے صرف وہی ضروری سے ہو اور جو ایسی نہ ہو وہ مکمل ہو تو مؤلف کا اعضار کے منافع کو ذکر کرنا فضول اور بگاڑ پیدا کرنیوالا ہوگا۔ کیونکہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے عقل کے منافع کو اس طرح لے جانا کہ کبھی وہ عقل کو ڈھانپ دے پھر کھول دے، اس ضروری میں شمار ہوگا جو حفظِ نفس میں اجمالاً داخل ہے۔ (۳) یہ مناسب ہوگا جبکہ تعبیر میں مؤلف اپنے اس قول وایضًا فان حفظه الخ کے بدل یہ کہہ رہا ہے اما حفظه على وجه فانه من المكمل لحفظ العقل (لیکن جب اسکی حفاظت اس طریق پر ہو تو وہ حفظ عقل کیلیے مکمل سے ہوگی) کیونکہ اسکا قول ایضًا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ کوئی اور وجہ ہے پہلی نہیں۔ نہ اسلیے کہ وہ گزشتہ کلام کی تکمیل ہے۔ ہم نے اس بحث کو صرف اسلیے لمبا کیا ہے کہ بات پوری طرح سمجھ میں آجائے۔

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ (۵:۹۱) — شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور دشمنی ڈال دے۔

گویا معلوم ہوا کہ شراب پینا در اصل گناہ اور شر کسی پر مدد کرتا ہے۔

اور نسل کا معاملہ یہ ہے کہ کی دور میں ہی قرآن میں زنا کی حرمت اور بیویوں یا کنیزوں کو چھوڑ کر فروج کی حفاظت کا حکم نازل ہو چکا تھا۔

اور مال کا معاملہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ظلم، یتیم کا مال کھانے، اسراف، زیادتی، ناپ تول میں کمی، فساد فی الارض اور اسی معنی کے گرد گھومنے والی صورتوں کی تحریم (مکہ میں) وارد ہوئی۔

اور اس سے ملنے والا وہ سبب جس سے نفوس کو ضرر پہنچتا ہو، اسی نہی کے تحت داخل ہوگا۔

اور یہ حفاظت کے احکام عدم[1] کی جانب سے وارد نہیں ہوئے بلکہ یہ وجود کی حاصل کی جانب سے ہیں آخری چار (نفس، عقل، نسل اور مال) میں تو یہ بات ظاہر ہے ہی، رہا دین تو وہ قلبی تصدیق اور اعضاء کی اطاعت گزاری کی طرف راجع ہے۔ قلبی تصدیق اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور یوم آخرت پر ایمان کے مقصود کی طرف لانے والی ہے تا کہ ہر وہ حکم[2] جو مدینہ میں تفصیلاً نازل ہوا، اسے اس سے فرع کیا جائے۔ گویا اصل کی دور میں ہی وارد ہوئی اور اعضاء کی اطاعت گزاری ایک[3] ہی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور جو کچھ اس سے زائد ہے وہ تکمیل ہوگا۔ کی دور میں ایمان کے اجزاء یہ تھے۔ شہادتین کا زبان سے اقرار، نماز اور زکوٰۃ۔ اور انہی سے اطاعت گزاری کا مفہوم حاصل ہو جاتا تھا۔ رہے روزہ اور حج، تو یہ تکمیل کے باب[4] سے مدنی احکام ہیں۔ کیونکہ[5] حج اہل عرب

---

[1] یعنی اس جہت سے نہیں جو اسے گرانے اور بگاڑنے کا تقاضا کرتے ہوں جیسے ظلم، ناپ تول میں کمی وغیرہ اور مؤلف کے قول من جانب الوجود کا مطلب وہ اسباب ہیں جو اس کی حفاظت کرتے اور اس کے وجود کی بقا چاہتے ہیں۔ جیسے حفظ نفس کے لیے کھانا پینا۔

[2] یعنی ایمان کے مختلف شعبے، اللہ اور اس کے رسول کی محبت اور ایسے ہی دوسرے احکام۔ اور اس کے قول فالاصل کا مطلب ایمان کی اصل ہے۔

[3] یعنی جہاں ایک ہی بدنی تکلیف پائی جائے تو اس سے اعضاء کی اطاعت گزاری کی کلی کے معنی ثابت ہو جاتے ہیں۔ جو کہ دین کے دو رکنوں میں سے ایک ہے۔

[4] ہم یہ نہیں کہتے روزہ اور حج، اعضاء کی اطاعت گزاری کی کلی میں داخل ہیں جو آغاز مسئلہ کی پہلی وجہ کی طرف لوٹتے ہوں جہاں شراب کے مسئلہ کو اجمالاً اس میں داخل کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے کیونکہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسا فعل تھا جو ابتداء سے ان کے باپ ابراہیمؑ سے وراثۃً چلا آرہا تھا۔ اسلام آیا تو اس نے ان باتوں کی اصلاح کردی جنہیں انہوں نے بگاڑ دیا تھا اور انہیں ان کے شرعی احکام کی طرف پھیر دیا۔ روزوں کا بھی یہی حال تھا۔ جاہلیت میں یوم عاشوراء کا روزہ رکھا جاتا تھا۔ اور رسول اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے بھی اس دن کا روزہ رکھا اور صحابہؓ کو اس کا حکم دیا تا آنکہ رمضان (کے روزوں) نے اس روزہ کو منسوخ کر دیا۔ یوم عاشوراء کے روزہ سے متعلق حضرت عائشہؓ والی حدیث[1] میں غور فرمائیے۔ آپ نے ان دونوں پر مدنی تشریع کا حکم لگایا۔ اور انہیں اسی بات پر برقرار رکھا جس پر اللہ نے انہیں اس دن برقرار رکھا جب دین مکمل ہوا اور وہ سب دنوں سے زیادہ عظمت والا دن تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (۵/۳) آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا۔

(بقیہ حاشیہ) یہ بات اجمال کے معنی میں وسعت کا مطالبہ کرتی ہے جبکہ یہاں کلیہ حفظ نفس اور اعضاء میں اجمالاً حفظ عقل کو داخل کرنے کی بہت زیادہ احتیاج ہے۔ اس طرح تو یہ قاعدہ اعتباری امور میں مشتبہ ہو جائے گا۔ روزہ اور حج تو دین کے لیے محض تکمیلی ہیں۔ کیونکہ حج ایسا اجتماع ہے جس میں مسلمانوں کا اتحاد، یک جہتی، ان کی آپس میں محبت اور اسلام کی سربلندی ظاہر ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے جو بھی فوائد ہیں وہ اس کی شان کی عظمت و عزت کے لیے ہیں۔ اور روزے میں تہذیب نفس اوامر کے بجا لانے، نواہی سے اجتناب کی اطاعت گزاری کے لیے تکمیل ہے۔ گویا یہ دونوں دین کی ضرور(یات) کے کملات ہیں۔

۵ یہ ترقی ہے جو اصل دعویٰ میں چنداں مفید نہیں۔ اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ مدنی دور میں ہمیں کوئی کلی نہیں ملتی۔ وہ تو صرف ان احکام کی جزئی یا تکمیل ہیں جو مکہ میں مشروع ہوئے۔ کیونکہ جن احکام کو لوگوں نے بگاڑ دیا تھا، انہی کی اصلاح مدینہ میں نازل ہوئی۔

[1] حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "دورِ جاہلیت میں قریش یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی رکھتے تھے۔ جب آپ مدینہ تشریف لائے تو بھی یہ روزہ رکھا اور لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ پھر جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو آپ نے فرمایا: اب جو چاہے یہ روزہ رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے" شوکانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ تیسیر میں اسے مختصراً النسائی کے علاوہ چھیوں سے نکالا۔ اور مؤلف کی مراد یہ ہے کہ روزہ کی اصل مکہ میں مشروع ہوئی تھی۔ اس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشوراء کے دن روزہ رکھنا ہی کافی ہے۔ کیونکہ وہ بھی رسالت کا دور شمار ہوتا ہے اور اس دور میں آپ یقیناً شرع کے پابند تھے اور رسالت کا آپ سے خاص ہونا اس بات میں مانع نہیں کہ روزہ کی اصل مکہ میں مشروع ہو۔

حج اور روزہ دونوں کی اصل اجمالی طور پر مکی ہے۔ اور جہاد جو مدینہ میں مشروع ہوا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فروع میں سے ایک فرع[2] ہے۔ اور وہ بھی مکہ ہی میں مقرر ہوا تھا۔ بموجب ارشاد باری:

يَابُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ — اے میرے پیارے بیٹے! نماز قائم کرو، اور بھلے کاموں کا حکم دو اور بُرے کاموں سے روکو۔

(۳۱/۱۷)

اور اس سے ملتی جلتی اور بھی آیات ہیں۔

نواں مسئلہ[3]

ہر شرعی دلیل کی کلی اخذ کرنا ممکن ہے۔ ہمارے لیے یہ برابر ہے کہ وہ کلی ہو یا ایسی جزئی ہو[4] جسے اسکی دلیل نے خاص کر دیا ہو جیسے ارشادِ باری ہے:

خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ۔ (۳۳/۵۰) — یہ دوسرے مسلمانوں کو چھوڑ کر آپ کے لیے حکم ہے۔

---

[1] آپ کو علم ہو چکا کہ یہ بات روزہ کے سلسلہ میں تو مفید ہے، مگر حج میں مفید نہیں۔

[2] جہاد اس کی بلند تر فرع ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

[3] اس نویں مسئلہ کی نظیر کتاب المقاصد کی نوع رابع کے نویں مسئلہ بھی گزر چکی ہے اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ الا یہ کہ وہاں اس کا عنوان ہے کہ شریعت عام مکلفین کے مطابق ہے اور یہاں یہ کہ، شرعی دلیل عام احکام شرعیہ سے اخذ کی جاتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ اسی پر مرتب اور اس کا لازمہ ہے۔ کیونکہ جب شریعت عام ہے جو کسی مکلف کو چھوڑ کر دوسرے سے مختص نہیں تو ہر دلیل کا اعتبار بطور عام ہوگا اگرچہ اس کے لفظ عام نہ ہوں جیسے کہ وہ کسی جزئی پر وارد ہوئی ہو۔ اسی لیے آپ جو دلائل یہاں پائیں گے ان میں سے بعض وہاں بھی پائیں گے۔ وہاں عقلی دلائل زیادہ دیے گئے ہیں۔ پھر اس پر قیمتی فوائد فرع کئے گئے ہیں۔ مؤلف یہ کر سکتا تھا کہ وہ مسئلہ یہاں ذکر کرتا اور اس مسئلہ کو اس پر فرع کرتا اور استدلال کو ادھر موڑ دیتا۔ لیکن یہاں اس نے اپنا یہ قول زیادہ کیا ہے۔ وبين ذلك بقوله وفعله الخ گویا یہ بات اس مسئلہ میں ایجاز سے ہے جو جدید فائدہ کا مقام ہے۔

[4] یعنی اپنے صیغہ اور لفظ کے لحاظ سے۔ اسی طرح اس مسئلہ کے آغاز میں المستند کہا گیا ہے۔ یعنی وہ الفاظ جو اس موضوع میں شارع سے وارد ہوں۔

اور اس سے ملتے جلتے احکام کی بھی یہی صورت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ یا تو کسی کلی کا سہارا لیے ہوں گے یا جزئی کا۔ اگر کلی کا ہو تو یہی کچھ مطلوب ہے اور جزئی کا ہو تو یہ حادثہ کی مناسبت سے ہوگا نہ کی اصل میں تشریع کی مناسبت سے جس کے دلائل یہ ہیں۔

ان میں سے ایک اصل میں تشریع کا عموم ہے۔ (یعنی بنیادی طور پر شرعی خطاب عمومی ہے) جیسے ارشادِ باری تعالیٰ :۔

یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیْعًا۔ (۷/۱۵۸)	اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول (بن کر آیا) ہوں۔
وَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا۔ (۳۴/۲۸)	اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لیے ڈرانے والا اور خوشخبری دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔
وَاَنْزَلْنَاۤ اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ۔ (۱۶/۴۴)	اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کو واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

اور یہ معنی یقین کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں اور اس یقین میں حدیث میں وارد خزیمہؓ کی شہادت اور عناق ابی بردہ کا قصہ[1] رخنہ نہیں ڈال سکتے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ: "میں اسود و احمر سب کے لیے مبعوث ہوا ہوں"

اور ایک قیاس کی مشروعیت کی اصل ہے جس کا معنی ہی یہ ہے کہ عام صیغہ سے خاص مراد لی جائے اور اگر باطلاق کلی دلیل اخذ نہ ہو سکتی تو یہ جائز نہ ہوتا۔

اور ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

فَلَمَّا قَضٰى زَیْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا۔ (۳۳/۳۷)	جب زید نے اس عورت سے حاجت پوری کر لی تو ہم نے اسے آپ کے نکاح میں دیدیا۔

کیونکہ شادی بنفسہ ایسی چیز نہیں جو عموم یا غیر عموم کا مطالبہ کرتی ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وضاحت فرما دی کہ اس نے پیروی کی خاطر اپنے نبی کو ایسا حکم دیا ہے۔ اسی لیے فرمایا :۔

---

[1] یعنی مال سے متعلق مقدمات میں دو کے بجائے صرف ایک حضرت خزیمہؓ کی شہادت کافی ہونے میں اور عناق ابی بردہ چھوٹی تھی جو شرط پوری نہ کر سکتی تھی تو آپ نے اسے فرمایا "یہ صرف تیرے لیے ہے دوسروں کے لیے نہیں!"

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ تمہارے لیے اللہ کے رسول کی پیروی ہی بہترین روش ہے۔

بات یہی ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے کئی چیزوں میں خاص کیا تھا۔ جیسے کسی عورت کا آپ کے لیے اپنے نفس کو ہبہ کرنا اور آپ کی زندگی کے بعد آپ کی بیویوں کے لیے نکاح کی حرمت اور چار نکاح پر اضافہ۔ اسی لیے یہ مستثنیات آپ کو دلائل میں شمولیت سے خارج نہیں کرتی ہیں۔ تو پھر آپ کی نسبت سے دوسرے لوگ عموم کے مقصود کے زیادہ حقدار ہیں۔ اگرچہ اس کے لیے عموم کا صیغہ نہ ہو۔ اسی طرح مطلق صیغوں کا حکم عام حکم کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور ایک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو اپنے قول اور فعل سے واضح کر دیا ہے۔ قول سے یہ کہہ کر کہ "میرا حکم جیسے ایک کے لیے ویسے ہی جماعت کے لیے ہے" نیز جب آپ کوئی خاص فیصلہ کرتے تو آپ سے پوچھا جاتا کہ "کیا یہ فیصلہ ہمارے لیے ہے یا سب کے لیے عام ہے؟" تو آپ فرماتے "بلکہ سب لوگوں کے لیے عام ہے"[1] جیسے وہ فیصلہ جس سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی:

اقم الصلوٰۃ طرفی النہار۔ (۱۱/۱۱۴) دن کی ہر دو اطراف کے وقت نماز ادا کرو۔

اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کو لوگوں کی پیروی کے لیے نمونہ بنا رکھا تھا۔ جیسا کہ حدیث[2] میں ہے کہ: آپ کے جنبی ہونے کی حالت میں صبح ہو گئی اور آپ روزہ کا ارادہ رکھتے تھے اور دونوں کی شرمگاہوں کے ملنے پر غسل کا وجوب، نیز آپ نے فرمایا: "میں بھول بھی سکتا ہوں اور بھلایا بھی جاتا ہوں تاکہ یہ طریق جاری ہو"[3] نیز آپ کا یہ فرمان: "نماز ویسے ہی ادا کرو جیسے مجھے ادا کرتے دیکھتے ہو" نیز: "اپنے حج

---

[1] حضرت ابن مسعودؓ سے مروی حدیث کہ ایک شخص فرج کے علاوہ دوسری راہ سے عورت کے پاس گیا اور نماز کا وقت آگیا۔۔۔۔ اسے بخاری میں فصل الصلوٰۃ میں دیکھیے۔ آپ کے لفظ ہیں لجمیع امتی (میری تمام اُمت کے لیے) اور مسلم کی روایت بل للناس کافۃ (بلکہ سب کے سب لوگوں کے لیے) کے الفاظ ہیں۔ اور جو روایت اس کتاب میں ہے وہ ترمذی میں آئی ہے جسے ابن ماجہ اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

[2] بخاری میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث۔

[3] ابن عبدالبر کہتے ہیں: میں نہیں جانتا کہ یہ حدیث اس طریق کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسنداً یا منقطعاً مروی ہو۔ اور مؤطا میں مذکور چار احادیث میں سے ایک ہے جو مؤطا کے علاوہ کسی دوسری حدیث کی کتاب میں نہ مسنداً ملتی ہیں اور نہ مرسلاً۔ اگرچہ علم الاصول میں اس کا معنیٰ صحیح ہے۔ اگر آپ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ارکان مجھ سے سیکھو" اور ارشادات بہت ہیں۔

دسواں مسئلہ

شرعی دلائل کی دو قسمیں ہیں:۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عقلی برہان کی طرح ہو۔ جس سے مطلوب پر استدلال کیا جائے جس کے لیے دلیل درکار ہے۔ گویا یہ اُمت کے لیے تعلیم تھی کہ وہ مخالفین پر کیسے استدلال کریں اور ابتدائے اسلام میں ہی اس کام کے لیے ایسے دلائل بنائے گئے تھے۔ جن میں تمام عقلی براہین اور جو دلائل ان کے قائم مقام ہوں، سب شامل ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ:۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا۔ (۲۱/۲۲)

اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا کوئی اور بھی معبود ہوتا تو یہ دونوں تہس نہس ہو جائے۔

نیز فرمایا:۔

لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ۔ (۱۶/۱۰۳)

جس شخص کی طرف یہ لوگ نسبت کرتے ہیں وہ تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

نیز فرمایا:۔

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ۔ (۴۱/۴۴)

اور ہم اگر قرآن کو عجمی زبان میں اتارتے تو یہ کہنے لگتے کہ اسکی آیتیں کھول کھول کر بیان نہیں کی گئیں۔

نیز فرمایا:۔

اَوَلَيْسَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ۔ (۳۶/۸۱)

بھلا وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اس بات پر قادر نہیں کہ ان جیسے لوگوں کو پیدا کرے؟

(بقیہ حاشیہ) پسند فرمائیں تو موطا پر زرقانی کی شرح ملاحظہ فرمائیے اور شفاء میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور تیسیر کے شرح نے کہا ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں۔ یہ امام مالک کے ان بلاغات میں سے ہے جو لمبی چوڑی بحث کے بعد بھی موصول ثابت نہیں ہوئے۔

لہ متفق علیہ

؎ اسے مسلم نے روایت کیا۔

نیز فرمایا :-

قَالَ اِبْرَاهِيمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ - (۲/۲۵۸)	حضرت ابراہیمؑ کہنے لگے : اللہ تعالیٰ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تم اسے مغرب سے نکال کے دکھاؤ -

نیز فرمایا :-

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ اِلٰى قَوْلِهٖ - هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ (۳۰/۴۰)	اللہ تو وہ ذات ہے جس نے تمہیں پیدا کیا۔ پھر تمہیں رزق دیا : تا آنکہ فرمایا - کیا تمہارے شریکوں میں سے کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کوئی کام بھی کر سکے ؟

اور یہ قسم ایسی ہے جس سے موافق و مخالف سب پر استدلال کیا جا سکتا ہے ، کیونکہ جس کے پاس کچھ بھی عقل ہے اس کے لیے یہ امر معلوم ہے - لہٰذا وہ بالواسطہ دلیل میں موافقت پر آمادہ نہ ہوگا -

اور دوسری قسم : بالواسطہ دلیل موافقت پر مبنی ہے اور یہ وہ دلائل ہیں جو تکلیفی احکام پر دلالت کرتے ہیں جیسے مکلف سے اوامر و نواہی کی طلب پر دلالت اور یہ دلالت [1] -

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى (۲/۱۷۸)	مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے۔
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ - (۲/۱۸۳)	تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں۔
اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ - (۲/۱۸۷)	روزوں کی راتوں میں تمہارے لیے (اپنی عورتوں کے پاس جانا) حلال کر دیا گیا ہے۔

یہ اور اس جیسی نصوص براہین کے طور پر نہیں بنائی گئیں ، نہ محلِ استدلال میں استعمال کے لیے آئی ہیں - بلکہ یہ کچھ فیصلہ شدہ باتوں کے طور پر آئی ہیں کہ ان کے مقتضیٰ پر عمل کیا جائے اور قبولیت حاصل کرنے میں مسلّم ہیں - ان کی برہان تو دراصل وہ معجزہ ہے جو رسول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے جو انہیں لانے والے ہیں - گویا اگر معجزہ کی برہان ثابت ہو جائے تو آپ کی سچائی ثابت ہو گئی - اور جب سچائی ثابت ہو گئی تو مکلف پر تکلیف ثابت ہو گی -

گویا جب عالم پہلی قسم سے استدلال کرے گا تو انشائی دلیل اخذ کرے گا جیسے وہی اس کا واضح ہے اور جب

---

[1] مؤلف نے دلالت کا لفظ بڑھا دیا کیونکہ یہ لفظاً اوامر و نواہی نہیں ہیں - بلکہ یہ تو طلب کے معنوں میں خبریں ہیں (یعنی ان چیزوں میں ان کے مطابق طلب پائی جاتی ہے) -

دوسری قسم سے استدلال کرے گا جو الزاماً اور التزاماً اس کا مقتضی سمجھنے کے لیے مسلّم ہوں، گویا جب ہر دو اقسام کے لیے دلیل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، تو یہ لفظی اشتراک کی قسم کا استعمال ہے۔ کیونکہ پہلے معنوں میں دلیل دوسرے معنی والی کے خلاف ہے۔ گویا وہ علماء کے ہاں مشہور اصطلاح کے مطابق پہلے معنوی میں جاری ہے اور دوسرا معنی توجیہ ہے جو معجزہ سے پیدا ہوا اور مقبول قول بن گیا۔

گیارھواں مسئلہ

جب دلیل کے الفاظ اپنی حقیقت پر ہوں تو ان سے مجازی معنی پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اِلّا یہ کہ لفظ مشترک کا عموم ہو البتہ[1] مگر یہ کہ اس لفظ کے وہ مجازی معنی اہلِ عرب کے ہاں مستعمل بھی ہوں اور اگر یہ صورت نہ ہو تو پھر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔[2]

اس شرط والی مثال اللہ کا یہ قول ہے :۔

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ۔ (۶/۹۵) (اللہ تعالیٰ) زندہ کو مُردہ سے اور مُردہ کو زندہ سے نکالتا ہے۔

ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہاں زندگی اور موت سے مراد حقیقی زندگی اور موت ہے۔ جیسے زندہ انسان کا مُردہ نطفہ سے اخراج، اور اس کے برعکس۔ اور اسی طرح کی دوسری آیات جو اپنے اصلی معنوں کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور ایک قوم اس آیت کی تفسیر میں موت و حیات کے مجازی معنی استعمال کرتی ہے جس کی مثال اللہ تعالیٰ

---

[1] احناف، بعض شافعیہ اور بعض معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں میں اس وقت استعمال نہیں ہو سکتا جبکہ ایک ساتھ دو مقصود ہوں۔ اور شافعیہ، قاضی اور بعض معتزلہ نے اس کے مطلق ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ اِلّا یہ کہ جمع ممکن ہی نہ ہو جیسے کسی فعل کا امر بھی ہو اور دھمکی بھی۔ کیونکہ امر اسے بجالانے کا اور دھمکی اسے چھوڑنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا اجتماع درست نہ ہوا۔ اور غزالی اور ابوالحسین یہ کہتے ہیں کہ صرف عقلی لحاظ سے یہ جائز ہو سکتا ہے، لغوی لحاظ سے نہیں۔ اِلّا یہ کہ وہ لفظ مفرد نہ ہو یعنی تثنیہ یا جمع ہو تو لغوی لحاظ سے بھی جائز ہوگا۔ اس صورت میں ہر لفظ اپنے معنوں میں استعمال ہوگا۔

[2] یعنی یہ شرط کہ وہ لفظ ان میں اہلِ عرب کے ہاں مستعمل ہو۔ مؤلف نے اس مقام پر اپنے کلام میں جواز کے قائلین پر زیادتی کی ہے اور اس جواز کو مقید کر دیا ہے۔ مخفی نہ رہے کہ قرآن کے الفاظ کا مجازی استعمال بھی فقط اسی قید کا محتاج ہے۔

کے اس قول میں ہے :-

اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ. بھلا وہ شخص جو مردہ (کافر) ہو پھر ہم اسے زندہ کر دیں (ایمان عطا کریں) (۶/۱۲۲)

اور ایک قوم بسا اوقات یہ دعویٰ کرتی ہے کہ اس سے مراد سب[1] کچھ ہے کیونکہ لفظی اشتراک میں عموم کی وجہ سے یہ حقیقت و مجاز دونوں طرح استعمال ہو سکتا ہے۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

اور جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :-

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا۔ (۴/۴۳) اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ تاآنکہ تم وہ کچھ جان سکو جو تم کہہ رہے ہو، اور کوئی جنبی بھی غسل کئے بغیر نماز کے قریب نہ جائے۔ اِلّا یہ کہ وہ راہ گیر ہو۔

اس مقام پر مفسرین کہتے ہیں کہ سُکر سے مراد حقیقی سُکر (نشہ) ہے یا نیند کا خمار ہے جو یہاں مجازاً مستعمل ہے اور جنابت اور غسل بھی اپنے اصلی معنوں میں ہیں۔ اب اگر اس کی یہ تفسیر کی جائے کہ یہاں نشہ سے مراد غفلت، خواہشات اور حُبِّ دنیا کا نشہ ہے جو تقویٰ کے اعتبار سے عبادت کی قبولیت میں مانع ہے جیسے مشروب کے فقہی ممانعت، اگر فقہی تحقیق کے مطابق نشہ کا ثابت ہونا ممکن ہو۔ اور یہ کہ جنابت سے مراد گناہوں کی میل کچیل سے آلودگی اور نہانے سے مراد توبہ ہے، تو یہ تفسیر معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ ایسے مقام پر اس قسم کا مجاز عربوں کے ہاں مستعمل نہیں۔ اور نہ ان معنوں میں معروف ہیں۔ کیونکہ جنابت اور اغتسال (نہانے) سے اس کے حقیقی معنی ہی سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس شخص کا قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے قول فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ (۲۰/۱۲) (اپنے دونوں جوتے اتار دیجئے) میں نعلین سے مراد کونین لیتا ہے۔ (یعنی دونوں جہان کو اُتار پھینک)

لہ یہی مثال پیش کرنے کا مقام ہے اور مؤلف کے قول اوسکو النوم الخ کا مطلب یہ ہے یہ درست ہے کہ وہ مسئلہ کے موضوع سے ہے جس میں یہ شرط ثابت ہو جائے۔

لہ یعنی ان دونوں الفاظ کے یہ معنی اس شرط کے ثابت ہونے کے بغیر ہی استعمال کئے گئے ہیں۔

لہ یعنی حقیقت کے ساتھ ساتھ مجازی مراد۔ کیونکہ اربابِ اشارہ وہ صوفیہ ہیں جو ایسی باتوں میں مجاز کے مقابلہ میں معنی مراد کر کافی نہیں سمجھتے۔

لہ سُکر سے غفلت یا خواہش کا نشہ مراد لینا نہ مجاز سمجھا جا سکتا ہے اور نہ حقیقتاً۔

یہ ایسا معنی ہے جیسے عرب نہیں پہچانتے ۔ یہ معنی نہ ان کے حقائق میں مستعمل ہے اور نہ مجازات میں ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "علاج کیا کرو ۔ کیونکہ جس نے بیماری نازل کی ہے، اس نے دوا بھی نازل کی ہے"[۱] کے متعلق اکثر نقل کیا جاتا ہے کہ تداوی (علاج معالجہ) میں یہ اشارہ[۲] یہ ہے ۔ کہ گناہوں کے امراض کا توبہ سے علاج کیا جائے ۔ اور یہ سب کچھ ناقابلِ اعتبار ہے ۔ لہٰذا شرعی دلائل کا ایسا استعمال درست نہیں ۔ اس سلسلہ میں پہلی فیصلہ کن بات تو یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں اور عربوں کی زبان کے مطابق نازل ہوا، اسی طرح سُنّت بھی اسی زبان میں ہے جو ان کے ہاں معروف تھی ۔ اور یہ استعمال اس سے خارج ہے اور اس کتاب میں اس کے مناسب[۳] مقام پر یہ معنی خوب واضح کر دیے گئے ہیں ۔ والحمد للہ ۔ اور اگر تفسیر میں کوئی ایسی بات کسی آدمی سے منقول ہو تو اہلِ علم میں اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے ۔[۴] اور بعد میں اللہ کی توفیق سے اس پر مبسوط بحث آ رہی ہے ۔

بارھواں مسئلہ

ہر شرعی دلیل کی تین اقسام ہیں ۔ (۱) وہ سلف متقدمین میں ہمیشہ یا اکثر معمول بہ رہی ہو ۔ (۲) کچھ لوگوں میں یا کسی وقت میں معمول آ رہی ہو اور (۳) اس پر عمل ثابت نہ ہو ۔

پہلی قسم جو ہمیشہ یا اکثر معمول بہ رہی ہو اس سے استدلال کرنے اور اس کے موافق عمل کرنے میں کوئی اشکال نہیں ۔ یہی سُنّت قابلِ اتباع اور راہِ مستقیم ہے ۔ احکام سے متعلق وہ دلیل خواہ وجوب کی مقتضی ہو یا استحباب کی یا کسی اور چیز کی ۔ جیسے درج ذیل امور میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ آپ کا قول بھی موجود ہے ۔ طہارات،

---

[۱] اسے مناوی کی کنوز الحقائق میں ابن منیع سے روایت کیا ۔ اور راموز الحدیث میں ابن حبان، ابوداؤد اور ابوداؤد طیالسی نے ان الفاظ سے روایت کیا "علاج کیا کرو ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ کوئی ایسی بیماری نازل نہیں کی جس کی شفا نازل نہ کی ہو"

[۲] یہ اشارہ ان لوگوں کے کلام میں نہیں، جو الفاظ کا استعمال مذکورہ معنوں میں استعمال کرنا چاہتے ہیں ۔ وہ قطعاً ایسی باتیں نہیں کہتے ۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ الفاظ وضع عربی کے معنوں میں مستعمل ہیں ۔ اور جب عارف لوگ کوئی آیت یا حدیث ذکر کرتے ہیں تو یہ اشاری معنی ان کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں ۔ اور یہ معنی صحیح عربی کے طریقہ کو سمجھنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ابن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں ذکر کیا ہے ۔

[۳] یہ کتاب المقاصد کی دوسری نوع کے چوتھے مسئلہ میں گزر چکا ہے ۔ اور عنقریب کتاب عزیز (قرآن ۔ دلیل اوّل) کے مباحث کے نویں مسئلہ میں بھی آ رہا ہے ۔

[۴] یعنی مذکورہ نویں مسئلہ کی دوسری فصل میں ۔ جس میں سہل بن عبداللہ سے اسی انداز پر آیات کی تفسیر مروی ہے ۔

فرض اور نفل تمام قسم کی نمازیں، زکوٰۃ اپنی شرطوں کے ساتھ، قربانیاں اور عقیقہ، نکاح و طلاق، بیوع اور ان کے علاوہ تمام احکام جو شریعت میں وارد ہیں اور جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قول، فعل یا تقریر سے وضاحت فرمائی ہے۔ جن کے موافق آپ نے اور آپ کے صحابہ نے آپ کی موجودگی میں یا آپ کے بعد ہمیشہ یا اکثر عمل کیا ہو مختصراً آپ کے فعل کے ساتھ آپ کا قول بھی برابر رہا ہو اور کسی وجہ سے بھی اس کے مخالف نہ ہوا ہو۔ تو ایسے حکم کے استدلال اور عمل کرنے کی صحت میں کوئی اشکال نہیں اور یہ تمام امت کا علی الاطلاق فیصلہ ہے۔ اور جس نے اس کی مخالفت کی تو اس نے پہلے لوگوں کے عمل کے مطابق عمل نہ کیا۔ اور یہ بحث کلی اور جزئی کے اعتبار کے[1] عنوان سے کتاب الاحکام میں پہلے گزر چکی ہے۔ لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔

دوسری قسم وہ ہے جس کے مطابق تھوڑے لوگوں نے عمل کیا ہو یا کسی خاص وقت یا خاص[2] حالات میں عمل کیا گیا ہو۔ اور اس کے مقابل دوسرے عمل کو ترجیح دی گئی ہو اور اسی[3] پر ہمیشہ یا اکثر عمل رہا ہو۔ لہٰذا یہ دوسرا عمل ہی متبعہ سنت اور جماعت کا راستہ ہوگا۔ رہا ایسا[4] عمل جس پر تھوڑوں نے عمل کیا ہو تو اس دلیل اور اس کے موافق عمل

---

[1] اس میں کلی اور جزئی کے اعتبار کا معنی واضح نہیں ہوتا۔ گزشتہ بیان والی فصل سے تو صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عفو کے تحت کیا کچھ داخل ہے اور یہ دلیل سے خروج کے موضوع میں شامل ہے جہاں مؤلف نے اسے تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ وہ ملاحظہ فرما لیا جائے۔

[2] یہ اور جو کچھ اس کے بعد مذکور ہے وہ مؤلف کے قول قلیلاً ہی کی وضاحت و تفصیل ہے۔ اس کے قول فی وقت کی مثال جیسے کسی نے آپ سے نمازوں کے اوقات کی پہچان کا مطالبہ کیا تو آپ نے پسندیدہ وقت میں تاخیر کر کے نماز ادا کی۔ اور اس کے قول او حال کی مثال جیسے آپ نے ظہر کو ٹھنڈا کرنے کے لیے اس کے وقت میں تاخیر کی یا سفر میں دو نمازیں جمع کیں۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے۔

[3] اگر بالفرض ایک دلیل کے ساتھ عمل کم ہو تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ اس کے مقابل کی دلیل پر عمل دائمی ہوگا؟

[4] یہ ترجیح کی وہ قسم نہیں جسے اصولیوں نے خارجی امر کے ساتھ ترجیح کے مباحث میں ذکر کیا ہے، جیسے اہل مدینہ اور خلفائے اربعہ کا عمل، یا جو عمل اکثر سلف کرتے رہے۔ یہاں بھی ترجیح اگرچہ خارجی امر سے ہے مگر یہ ترجیح اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور آپ کے صحابہ کا آپ کی زندگی میں اور اس کے بعد عمل رہا ہو اور انہوں نے صرف ایسے اسباب کی بنا پر اس کا خلاف کیا ہو جو اس کی مخالفت کے متقضی ہوں جن کا ذکر آ رہا ہے۔ اور یہ بات خارجی امر سے ترجیح کے منافی نہیں جسے مؤلف نے عمل اور معنی کا معارضہ بنایا جسے پہلوں نے اختیار کیا۔ مؤلف کا قول فان فرض ان هذا الخ سے بھی آپ کو یہی معلوم ہوگا۔ گویا مؤلف نے بنفسہٖ دو خبروں کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لیے چھان بین کرنا واجب ہے۔ اور مداومت اسی عمل پر ہونا چاہیے جو اعم اور اکثر ہو۔ کیونکہ اس اقل کے مقابلہ کے عمل پر پہلوں کی مداومت یا تو کسی شرعی مراد کی وجہ سے ہوگی یا غیر شرعی مراد کی وجہ سے۔ اور یہ باطل ہے کہ ان کی مراد غیر شرعی ہو۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انہوں نے شرعی معنی کے مطابق عمل کیا ہو۔ اور جب یہ صورت ہو تو قلیل کے موافق عمل ایسے ہوگا جیسے کوئی معارض ہو اور اس کی وجہ سے اس کے موافق عمل کیا ہو، اگرچہ فی الحقیقت[1] وہ معارض نہ ہو۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وہی بات اختیار کی جائے جسے پہلوں نے اختیار کیا اور موافقت اس کی کی جائے جس پر انہوں نے مداومت کی۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ روایات تھوڑے عمل والی بھی زیادہ عمل والی روایات کے ساتھ موجود ہیں جو تخییر[2] کا تقاضا کرتی ہیں، تو بھی پہلوں کا عمل ـ جبکہ اس کی پوری تحقیق ہو چکی ـ مطلق تخییر کا مقتضی نہیں بلکہ اس بات کا کرتا ہے کہ مجموعی طور پر بہتر عمل وہی ہوگا جس پر انہوں نے مداومت کی ہو۔ اگرچہ وہ عمل دوسرے عمل لاحرج فیہ کے موافق واقع ہوا ہو۔ جیسا کہ مباح مع المندوب (جو کام جائز ہو اور مستحب بھی ہو) کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وضع مخیر فیہ کام کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے فعل کے حسب حال ہے۔ کیونکہ اجمالی[3] طور پر مستحب کے ترک میں کوئی حرج نہیں۔ لہٰذا استطاعت ان میں مخیر کی طرح ہوگا۔ لیکن حقیقت میں بات ایسی نہیں۔ بلکہ مجموعی طور پر مباح کے بجائے مستحب کے طور پر اس پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔ ہمارے زیر بحث مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے۔ اس نکتہ[4] کا ذکر اصولیوں نے یوں کیا ہے کہ محض خاص فیصلے حجت نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی دوسری دلیل انکی

(بقیہ حاشیہ) درمیان معارضہ قائم کیا حتیٰ کہ ان میں سے کوئی ایک عمل تخییر کا مقتضی ہوا۔

[1] یعنی اس کے مقابلہ میں جس کے موافق زیادہ ہوا۔

[2] کیونکہ یہ دونوں متعارض دلیلیں ہیں۔ اور ترجیح دینے والی کوئی چیز نہیں۔ تو حکم یا توقف ہوگا یا تخییر، اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

[3] اگرچہ مکمل طور پر مستحب کو چھوڑنے میں حرج ہو۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ جو جز کے ساتھ مستحب ہو وہ کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

[4] یعنی مؤلف نے اسی طرف نسبت کی ہے، جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ دلائل اعم اور اکثر عمل سے اخذ کئے جاتے ہیں، کہ ان قضایا الاعیان الخ۔ مخفی نہ رہے کہ عمل جب تھوڑا ہو (یا تھوڑے لوگوں کا ہو) تو وہ خاص فیصلوں میں ہی شمار ہوگا جن سے استنتاج نہیں کیا جا سکتا۔ اور جب بات پر عمل تھوڑا ہو اس سے اخذ کمزور ہوتا ہے۔

تائید نہ کرے۔ کیونکہ ان فیصلوں میں فی نفسہٖ احتمال ہے اور اس بات کا امکان[1] ہے کہ کہیں اس میں دائمی عمل کی مخالفت نہ ہو۔ اور ان باتوں سے متعلق کتاب[2] الاحکام اور ما بعد میں آچکا ہے۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس قلیل کے خلاف عمل کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اس قسم کی بہت مثالیں ہیں۔ لیکن ان کی دو قسمیں ہیں :۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس قلیل عمل کے لیے ایسی وجہ واضح ہو جائے جو اس قلب کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو حتیٰ کہ سبب معدوم ہونے سے مسبب معدوم ہو جائے۔ اور اس کے کئی مواضع ہیں۔ جیسے بیان ہی ایسا واقع ہو کہ اس میں حدیں مقرر کر دی گئی ہوں یا اوقات معین ہوں وغیرہ۔

جیسا کہ حدیث[3] میں آیا ہے کہ جبریلؑ نے دو دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سائل کو، جس نے آپ سے نماز کے وقت کے متعلق پوچھا تھا، یہ کہنا کہ : یہ دو[4] دن ہمارے ساتھ نماز پڑھو" گویا دوسرے دن آپ کا آخری اوقات میں نمازیں ادا کرنا آخری اختیاری وقت کی وضاحت کا موقع تھا جو آگے نہ چلا۔ پھر آپ ہمیشہ اول اوقات میں نماز ادا کرتے رہتے۔ اِلّا یہ کہ کوئی عارض ہو جیسے دھوپ کی شدت ہو تو ظہر کو ٹھنڈا کر کے (دیر سے) ادا کرنا اور سفر میں نمازیں جمع کرنا وغیرہ۔ اسی طرح کا یہ قول ہے "جس نے طلوع آفتاب سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی، اس نے صبح کی نماز پالی[5]۔ الخ" یہ عذر کے اوقات کی وضاحت ہے نہ کہ علی الاطلاق۔ اسی لیے اختیاری صورت میں اس پر عمل نہیں ہوا۔ اسی سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ[6] (فجر کی نماز اجالے میں ادا کرو) مذکورہ بالا کو

---

[1] از مؤلف کے قول احتمالھا فی انفسھا کے لیے علت تفسیری ہے (یعنی بعد والا جملہ اسی کی تفسیر ہے)۔

[2] جیسا پہلے گزر چکا ہے کہ بعض صحابہ اور ما بعد کے لوگوں نے بعض مباحات کو ترک کر دیا تھا حتیٰ کہ لوگ ان کے متعلق گمان کرنے لگے کہ وہ انہیں مباح نہیں سمجھتے۔

[3] اسے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابن عباسؓ سے اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے نکالا۔ (تیسیر)

[4] اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے نکالا۔

[5] شاید یہاں الثانی کا لفظ رہ گیا ہے جیسا کہ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو نمازوں کے اوقات کے باب میں ہے۔

[6] اسے تیسیر میں ان الفاظ سے روایت کیا "جس نے سورج نکلنے سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی، اس نے صبح کی نماز پالی اور جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کی نماز پالی" اور کہا کہ اسے چھیوں نے ان الفاظ سے نکالا ہے۔

[7] حدیث "فجر کو اجالے میں ادا کرو، کیونکہ اس کا بہت بڑا اجر ہے" کو اصحاب سنن نے نکالا۔ (تیسیر)۔

کے موافق عمل[1] کی نسبت سے مرجوح ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح نہ ہو تو بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے نیز اس سے یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ابو مسعودؓ[2] انصاری مغیرہ بن شعبہؓ کے آخری اوقات میں نمازیں ادا کرنے کو کیوں؟ ناپسند کرتے تھے۔ اسی طرح عروہ بن زبیرؓ نے بھی عمر بن عبدالعزیزؒ کی اس بات کو ناپسند کیا۔ حضرت عروہؒ، حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے احتجاج کرتے تھے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس وقت سے پہلے ادا کرتے تھے کہ دھوپ ان کے حجرہ سے غائب[3] ہو" اور "کان" کا لفظ عرف عام میں کثرت[4] فعل کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا حضرت عروہؒ نے دیر سے نماز ادا کرنے کے خلاف اس عمل سے احتجاج کیا جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی کی۔ اسی طرح ابو مسعودؓ نے بھی مغیرہ بن شعبہؓ کے خلاف احتجاج کیا ہے کہ جبریلؑ نازل ہوئے اور آپؐ کو نماز پڑھائی تا آنکہ کہا" مجھے اسی بات کا حکم ہوا تھا" اسی طرح جب حضرت عمرؓ جمعہ کے دن منبر پر کھڑے خطبہ دے رہے تھے تو ایک مسجد میں داخل ہونے والے سے کہا: "یہ آنے کا کونسا وقت ہے؟"[5] اور ایسی ہی اور بھی مثالیں ملتی ہیں۔

اور جیسے حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں مسجد میں قیام فرمایا، پھر اس ڈر سے چھوڑ دیا کہ کہیں یہ لوگوں پہ فرض نہ ہو جائے۔ پھر نہ آپؐ نے اور نہ ہی حضرت ابوبکرؓ نے مسجد میں قیام رمضان (نماز تراویح باجماعت) کیا حتی کہ عمرؓ بن خطاب کی خلافت آئی تو انہوں نے اس پر عمل کیا کیونکہ قیام رمضان کے وجوب کی وجہ زائل ہو چکی تھی۔ پھر آپ نے لوگوں کو یہ بھی بتلا دیا کہ قیام رمضان رات کے آخری حصہ میں موجود صورت

---

[1] یعنی اُجالے میں عمل کی قلت کی وجہ سے، اور امام مالک نے اسے مرجوح قرار دیا ہے۔ اور مؤلف کا قول کہ" اگر یہ حدیث صحیح نہ ہو تو بات اور واضح ہو جاتی ہے" یہ مزید وضاحت محض امام مالک کی تائید کی نسبت سے ہے ورنہ یہ تو موضوع سے خروج ہے۔ کیونکہ بحث تو دو صحیح دلیلوں میں ہے کہ ان میں سے ترجیح اسے حاصل ہو گی جس پر اکثر عمل رہا ہو۔

[2] اگرچہ ابو مسعودؓ نے اپنے احتجاج میں اس وجہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ جبریلؑ کا قول بِهٰذَا اُمِرْتَ (مجھے ایسا ہی حکم دیا گیا تھا) ذکر کر دیا جیسا کہ بعد میں آ رہا ہے۔

[3] اسے مالک نے اور ترمذی کے سوا پوری جماعت نے تھوڑے اختلاف کے ساتھ ذکر کیا۔ اور یہ الفاظ مؤطا، مسلم اور ابوداؤد کے ہیں۔ اور بخاری کے الفاظ یوں ہیں والشمس لم تخرج من حجرتها (اور دھوپ ابھی حضرت عائشہ کے حجرہ سے چلی نہ گئی ہوتی) جس کا معنی ہے: گھر کے وسط سے دھوپ زائل ہونے سے پیشتر۔

[4] اسی لیے حدیث کے بعض مصنفین نے لکان کا الگ باب باندھا ہے۔ اور اس باب کا نام باب الشمائل رکھا ہے۔ اور اہل اصول کہتے ہیں کہ کان یفعل کا لفظ اس عمل کے معروف ہونے کا فائدہ دیتا ہے۔

[5] یعنی عمل اس کے برعکس تھا۔ صحابہ جمعہ کے لیے زوال سے پہلے آجایا کرتے تھے۔

سے بہتر ہے۔ اسی لیے بڑے بڑے صحابہ اور تابعین عشاء کی نماز کے بعد اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاتے اور اس جماعت میں شامل نہ ہوتے۔ اور جو شخص اس پر قدرت رکھتا ہو، امام مالک نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔

اسی[1] بنا پر (کہ کوئی نماز فرض نہ ہو جائے) حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چاشت کی نماز کے دوام سے ترک کی تردید کی اور اس پر عمل کیا کیونکہ آپؐ کی وفات کے بعد یہ علت ختم ہو گئی تھی۔ حضرت عائشہ نے فرمایا: "میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی[2] چاشت کی نماز پڑھتے نہیں دیکھا اور میں اس نماز کو پسند کرتی ہوں" اور ایک روایت میں ہے کہ: "میں یہ نماز ادا کرتی ہوں۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے عمل کو جسے وہ کرنا پسند فرماتے تھے صرف اس لیے چھوڑ دیتے کہ کہیں وہ لوگوں پر فرض نہ ہو جائے[3]۔ اور آپ چاشت کی نماز آٹھ رکعت پڑھا کرتیں۔ پھر فرماتیں: "اگر[4] میرے والدین قبر سے باہر نکل آئیں تو اس خوشی میں بھی میں یہ نماز نہ چھوڑوں[5]"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز چاشت کے دوام کو ترک کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اگر ہم اس پر بنا کریں تو اس فعل پر مداومت کرنے والے شخص پر کوئی حرج نہیں[5]۔

اور اس کی نظیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نفلی روزے رکھنا ہے۔ جبکہ آپ نے دوسروں کو اس سے منع فرمایا۔ اور صحابہؓ نے۔ حضرت عائشہؓ اور دوسروں نے۔ اس سے یہی سمجھا کہ یہ نہی صرف نرمی کے لیے ہے۔ لہٰذا

---

[1] خاص اصل جو یہ ہے کہ عمل کو اس ڈر سے چھوڑا جائے کہ وہ فرض نہ ہو جائے، وہ اصل نہیں جو زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ دلیل کی ترجیح استقامت یا عمل کی اکثریت سے ہوتی ہے۔

[2] یہ ان حدیثوں کے منافی نہیں جن میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔ کیونکہ چاشت کی نماز کا وقت ایسے اوقات سے نہیں جو آپ کی بیویوں کی عادت کے مطابق ہو۔ اگرچہ حضرت عائشہؓ نے آپ کو چاشت کی نماز ادا کرتے نہ دیکھا ہو تاہم ان کے لیے یہ بات ثابت ہو گئی تھی۔ اسی لیے تو آپ یہ نماز پڑھا کرتی تھیں اور اگر آپ ہمیشہ یہ نماز پڑھتے ہوتے تو حضرت عائشہ کو انہیں نماز پڑھتے دیکھنے کا ضرور اتفاق ہو جاتا۔ اسی لیے حضرت عائشہؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ آپ اس پر مداومت نہیں کرتے تھے۔

[3] اسے مسلم نے روایت کیا اور بخاری نے بھی بعض اختلاف کے ساتھ روایت کیا۔ اور حدیث کے پہلے حصہ کو تیسیر میں ترمذی کے سوا چھیوں سے روایت کیا۔

[4] یعنی اگر میرے والدین قبر سے باہر نکل آئیں تو مجھے جو خوشی ہو گی وہ مجھے اس نماز سے غافل نہیں کر سکتی۔ اور یہ بات حضرت عائشہؓ کی اپنے رائے کو مضبوط بنانے پر دلیل ہے۔

[5] یعنی مداومت۔

انہوں نے وصال کرنا شروع کر دیا۔ اگرچہ سارے صحابہ نے ایسا نہیں کیا، صرف اس جماعت نے کیا جو وصال کی طاقت رکھتے تھے اور واجبات کے قیام سے کمزوری واقع ہونے کے انجام سے خوف نہیں کھاتے تھے۔

اور اس قسم کے لیے مثالیں بہت ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ خواہ کچھ بھی ہو عمل غالب کے موافق ہی ہونا چاہیے اور جو عمل انہوں نے تھوڑا کیا یا تھوڑے لوگوں نے کیا اسے چھوڑ دینا چاہیے۔ رہا وہ عمل جو ایک حد تک معروف ہو یا اس کے مشابہ ہو تو اس پر پہلا عمل[2] جاری ہوگا۔ کیونکہ وہی اولیٰ ہے۔ اسی طرح وہی عمل اولیٰ ہوگا، جس میں آپ کی وفات کے بعد اختلاف ہوا اور جن لوگوں کا عمل آپ کے عمل کے موافق ہوا ہو۔

اور یہ بات مذکورہ مثالوں میں غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان میں مسجد میں قیام پھر آپ کا اسے چھوڑ دینا محض شرعی قانون بن جانے کے ڈر سے تھا۔ اور یہ ترک آپ کی وفات کے بعد اسی طرح پایا جاتا ہے اور اس کی نسبت ائمہ، علماء اور فضلاء کی طرف ہے جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ یہی لوگ اس منصب پر فائز ہیں کہ جو کچھ وہ کرتے ہیں ان کی اقتداء کی جاتی ہے۔ اور اس کتاب کے باب البیان میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ لہٰذا جب کوئی کسی عالم

---

[1] اور یہ اس قسم کی نوعِ اول ہے جسے مؤلف نے ابھی ابھی اپنے کلام ذکر کیا ہے۔

[2] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں۔ اور مؤلف کے قول فکذلک یکون الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو بات صحابہ اور سلف میں موجود ہو اس کی شان ہی یہ ہے کہ اس عمل میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق ہوں۔ یعنی اس میں حکم یقینی طور پر بلاشک وشبہ غالب عمل کا ہی ہوگا۔ اور مؤلف کا قول بعدُ کے ساتھ ہے اور موافقتہٗ غافل ہے۔ اور غالباً موافقتہٗ لھم میں تحریف ہو گئی ہے یہ موافقتھم لہ چاہیے تھا کیونکہ یہی لفظ زیادہ مناسب ہے۔ یعنی جب صحابہ میں رخصتوں کی اجازت کے بعد ان رخصتوں کے اقتضاء سے ان میں اختلاف واقع ہو گیا۔ اور عنقریب مؤلف یہ ذکر کرے گا کہ اگرچہ اس (رخصتوں والے) راہ پر چلنا بھی درست ہے تاہم اصل ہی اولیٰ ہے اور یہی اس کے قول واما غیرہ الخ کا معنی ہے۔ یعنی جس پر صحابہ نے موافقت کی ہو اس کے علاوہ دوسرا عمل۔ لہٰذا اوقات اس سے یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ حکم اس غالب عمل کے لیے نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رائج تھا۔ لیکن واقع یہ ہے کہ حکم وہی ہوگا جس پر انہوں نے موافقت کی ہو۔ جیسا کہ ان مثالوں کی طرف لوٹانے سے جن سے مخالفت پیدا ہوئی، یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان میں بھی اولیٰ وہی ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عمل جاری رہا ہو اور اس کے مقابل دوسرا عمل مرجوح ہوگا باوجودیکہ وہ فی نفسہٖ درست ہو، کیونکہ اس کا اقتضاء یہی ہے۔

کو کسی عمل پر مداومت کرتے دیکھے تو ممکن ہے کہ وہ یہ اعتقاد بنا لے کہ وہ واجب ہے اور مطلوب سدِ ذرائع مشروع کیے گئے ہیں جو شریعت کے قطعی اصولوں میں سے ایک اصول ہے۔ اور اس کتاب میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ اِلّا یہ کہ صحابہؓ نے اس پر عمل کیا ہو جیسا کہ قیام رمضان کے سلسلہ میں انہوں نے عمل کیا تو پھر کوئی حرج نہیں۔ وہ صحابہ کی سُنّت ماضیہ ہیں اور اللہ نے سے خطرہ سے محفوظ کر دیا جس کے واجب ہونے کا گمان تھا۔ بایں ہمہ اس پہ نہ ان کا اجماع ہوا اور نہ انہوں نے مداومت کی۔ وہ تو گھروں میں ہی قیام کو افضل قرار دیتے اور اسے اختیار کرتے تھے۔ گویا ان کے قول اور عمل کے مطابق گھروں میں قیام اولیٰ ہے[1]۔ اسی لیے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مسجد میں قرآن اس شخص کے لیے بہتر ہے جسے قرآن زبانی یاد نہ ہو یا جسے پیروی ہی قوت دے سکتی ہو۔ گویا اس کی اوّلیت حرمت کی طرح عذر کی صورت میں ہے۔ اور بعض فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ بہر حال گھر میں قیام بہتر ہے۔ بہر حال جس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی وہ پہلی ہی ہے، اور جو سلف صالح کی آراء ہیں وہ بھی سُنّت ہیں۔ اسی لیے بعض کہتے کہ مساجد کو بالکل ہی نہ چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ یہ اس عمل کی مخالفت ہے جس پر صحابہ کے عمل سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اور نماز چاشت[2] کا معاملہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ شہادت کہ انہوں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ نماز پڑھتے نہیں دیکھا، آپؐ کے اس پر قلتِ عمل کی وجہ سے ہے۔ پھر صحابہ سے بھی یہ منقول نہیں کہ آپ عموماً یہ نماز ادا کیا کرتے تھے۔ اور جس نے اس مداومت کی، تو ایسی جگہ پہ کی جہاں لوگ اس کی اقتدار نہ کر سکیں جیسے گھر میں اعمال پہ دوام کے قائدہ پر عمل[3] ہو سکتا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ حضرت عائشہؓ نے یہی سمجھا کہ اگر آپؐ کو واجب ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو اس پہ مداومت فرماتے۔ اور یہ چیز ان لوگوں کے عمل میں بھی موجود ہے جن کی اقتدار کی

---

[1] یعنی اگر صحابہ نے عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ایک امام کے پیچھے مسجد میں قیام کیا تو یہ اسی عذر کے لیے تھا اور اس لیے بھی کہ مانع اُٹھ چکا تھا جو کہ فرض ہونے کا خوف تھا۔ تاہم ان کا عمل اور قول اسی بات پہ جاری تھا کہ دورِ نبوی کے غالب عمل کی موافقت ہی افضل ہے۔

[2] یہ مؤلف کے قول فقیام رمضان کے مقام ہے۔ یہ دونوں مثالیں اور اسی طرح وصلی روزہ والی مثال مؤلف کے قول وَاَمَّا غَيْرُهُ فَكَذٰلِكَ اَيْضًا سابقہ شرح کے مطابق اس کی وضاحت ہے۔

[3] یعنی انہوں نے کوئی نیا کام نہیں کیا۔ بلکہ ایسے شرعی قاعدہ پر عمل کیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجوب کے ڈر سے ترک سے معارض نہیں۔ اور نہ ہی ان کے فعل سے وجوب کا گمان ہوتا تھا کہ وہ ایسے عمل کو لوگوں سے چھپاتے تھے جیسا کہ مؤلف نے اِلَّا اَنَّ ضَمِيمَةَ اخفائِهَا الخ کہا ہے۔

جاتی ہے۔ اِلّا یہ کہ ایسے عمل کو مخفی رکھنا ہی لوگوں کو اقتدار سے روک سکتا ہے۔ اسی وجہ سے بالاطلاق نوافل کی جماعت مشروع نہیں کی گئی بلکہ چند مؤکد نمازوں کی ہی جماعت ہو سکتی ہے۔ جیسے عیدین اور خسوف وغیرہ۔ اور باقی نفلی نمازوں کے متعلق آپؐ نے وضاحت فرما دی کہ وہ گھر میں افضل ہیں۔ حتیٰ کہ حدیث کے ظاہری[1] لفظ کے مطابق آپ نے گھر میں نوافل ادا کرنے کو اس مسجد میں نوافل پڑھنے سے افضل بھی افضل قرار دیا جو ساری زمین سے افضل ہے جس میں آپ نماز ادا کرتے تھے۔ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملیکہ کے گھر میں دو رکعتیں جماعت سے پڑھائیں[2] اور ابن عباسؓ کو رات کے وقت اس کی خالہ میمونہ کے گھر جماعت سے نماز[3] پڑھائی۔ یہ بات نہ آپ نے لوگوں کو بتلائی، نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس کا ان میں شہرہ ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بلکہ نوافل کے بارے میں آپ کا عمل انفرادی طور پر تھا۔ یہ تمام قرائن اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے ساتھ دو باتیں بھی جاتی ہیں جو سلف[4] صالح میں مشہور نہ ہوئیں اور جن پر انہوں نے نہ دائمی عمل کیا اور نہ اکثر۔ کہ یہ مرجوح ہیں۔ اور جس اعم اور اغلب عمل پر وہ عمل پیرا تھے وہی اولیٰ اور مختار ہے۔ جب ہم سد ذریعہ کی اس اصل کو دیکھتے ہیں تو ان معاملات میں بات اور بھی سخت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا عمل وہی اولیٰ ہے جس پر پہلوں نے مداومت کی ہو۔ یہی بات امام مالکؒ نے اخذ کی جو ان سے مروی روایت میں ہے کہ وہ دو یا تین آدمیوں تک بھی نفل کی جماعت کو جائز قرار دیتے تھے جہاں شہرت کا گمان نہ ہو۔ اور اگر یہ بات نہ پائی جائے تو اسے ناپسند کرتے تھے۔

---

[1] مسلم نے طویل حدیث ذکر کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے "تم پر لازم ہے کہ نماز اپنے گھروں میں ادا کرو۔ کیونکہ فرض نماز کے علاوہ کسی کی بہتر نماز اس کے اپنے گھر میں ہے" اور جامع صغیر والی روایت کے یہ الفاظ ہیں "فرض نمازوں کے علاوہ آدمی کی بہتر نماز وہ ہے جو وہ اپنے گھر میں ادا کرے" یہ روایت طبرانی اور نسائی کی ہے۔ مناوی جامع صغیر کی شرح میں کہتے ہیں: مؤلف نے یہ تصنیف بنایا ہے کہ یہ ان چیزوں سے ہے جن سے شیخین نے تعرض نہیں کیا، نہ کسی نے اس کی تخریج کی ہے اور فنی قانون کے مطابق اسے جائز نہ تھا کہ وہ اس روایت کو شیخین کو چھوڑ کر دوسروں کی طرف منسوب کرتا۔ یہ اس کی سخت بھول ہے۔ کیونکہ ان دونوں سے انہی الفاظ سے اسے نکالا ہے۔

[2] اسے بخاری نے روایت کیا۔

[3] مسلم نے اس بارے میں متعدد احادیث ذکر کی ہیں۔

[4] تو وہ نفلی نماز کی جماعت سے متعلق ہو جائے گی جس سے آپ کے فعل سے پوری پوری موافقت ہو۔ وہ اس طرح کہ کوئی ایسی بات نہ پائی جائے جو مثال کے طور پر کسی عمل کی مخالفت کی وجہ سے رخصت کی مقتضی ہو۔ اور نہ وہ ایسی مثالوں سے ہو جنہیں مؤلف نے اپنے قول واما غیرہ کے تحت ذکر کیا ہے۔

اور وصال کا مسئلہ یوں ہے کہ درست تر اور اولیٰ بات وہی ہے جس پر عام صحابہ عمل پیرا تھے۔ اور خاص صحابہ نے وصل نہ کیا حتیٰ کہ وہ روزوں کے معاملہ میں عام صحابہ کی طرح ہو گئے جو ایسا روزہ نہیں رکھتے تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ انہیں ایسی قوت عطا فرمایا تھا جس کا نمونہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ہے کہ میں اپنے پروردگار کے ہاں رات گزارتا ہوں جو مجھے کھلا پلا دیتا ہے[2] بایں ہمہ کوئی صحابی[3] وہ بھی تھے جو مسلسل روزے رکھ رکھ کر کمزور ہو گئے تو کہنے لگے "کاش! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت قبول کی ہوتی"

علاوہ ازیں اعمال صالحہ پر مداومت کی طلب مکلف سے نرمی اور میانہ روی کا مطالبہ کرتی ہے انقطاع کا خوف بھی ہوتا ہے۔ کتاب[4] الاحکام میں اس معنی کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ لہٰذا مناسب تر بات یہ ہے کہ میانہ روی اختیار کی جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کے مطابق عمل کیا جائے اور اس پر جس پر انہوں نے مداومت کی ہو۔ اس قسم کی مثالوں کو اسی انداز پر محمول فرمائیے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو پہلی کے برعکس ہو۔ لیکن اس کی کچھ وجوہ ہیں:-

ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ فی نفسہٖ احتمال[5] والی ہو جس میں علماء اختلاف یوں کرتے ہیں کہ مجتہد کے پاس کیا دلیل ہے جو اسے مضبوط بناتی ہے۔ یا وہ اپنی اصل میں اختلاف[6] رکھتی ہے اور جو بات عرف کے لحاظ سے ظاہر اور احتیاط میں ابلغ ہے وہ اس کا ترک اور اعم واغلب کے موافق عمل ہے۔

---

[1] وصلی روزہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ دنوں تک رکھا جائے اور اس دوران رات کو کچھ نہ کھایا جائے اور لگاتار کئی دنوں تک روزے رکھتے چلے جانا رات کو کھول لیا جائے۔ اس سے یہ بات بھی جا سکتی ہے کہ مؤلف کا قول مع ان بعض من کان یَسْرُدُ الخ (اس کے باوجود بعض صحابہ لگاتار روزے رکھتے تھے....) ایسا کلام ہے جس میں اس جہت سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ وصال کے علاوہ جو کچھ بھی ہو، شارع کی نظر میں اولیٰ ہے۔

[2] یہ حدیث ج ۲ ص ۱۳۸ پر گزر چکی ہے۔

[3] وہ عبداللہ بن عمرو بن عاص تھے۔

[4] رخصت کے باب میں جس سے شارع کا مقصد مکلف سے نرمی کا برتاؤ ہے۔

[5] یعنی اس کا وقوع تو متفق علیہ ہو مگر معنی محتمل ہوں۔ جن سے اس پر بھی اور دوسری حیثیت پر بھی دلیل لائی جا سکتی ہو۔

[6] یعنی اس کے ثابت ہونے میں اختلاف ہو جیسے ہاتھ چومنے میں اور سجدۂ شکر میں۔

جیسے کسی شخص کا کسی دوسرے کے لیے از راہ تکریم و تعظیم کھڑا ہو جانا۔ کیونکہ متصل عمل اس کا ترک ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے پاس آتے تو وہ آپ کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ آپؐ مجلس کے ختم ہونے تک ان کے ساتھ بیٹھتے۔ اس بارے میں صحابہ کا کوئی دائمی عمل منقول نہیں اور اگر کوئی ہوتا تو ضرور منقول ہوتا حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ خلیفہ بن گئے۔ تو لوگ مجلس میں ان کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے تو آپؒ نے فرمایا: اگر تم کھڑے رہو گے تو ہم بھی کھڑے رہیں گے اور اگر تم بیٹھو گے تو ہم بیٹھیں گے۔ اور بات یہ ہے کہ لوگ صرف اللہ تمام جہانوں کے پروردگار کے لیے کھڑے ہوتے ہیں" اور آپؐ کا اپنے چچازاد بھائی جعفر کے لیے کھڑا ہونا، نیز آپؐ کا ارشاد قُومُوا لِسَيِّدِكُمْ[1] (اپنے سردار کے لیے کھڑے ہو جاؤ) اگر ہم انہیں اپنے ظاہر پر محمول کریں جو کچھ اس کے خلاف گزر چکا ہے وہی اولیٰ ہے اور اگر ہم اس میں غور کریں تو اسے محتمل (جس میں ایک سے زیادہ احتمال ہوں) پاتے ہیں۔ کہ یہ قیام از راہ احترام و تعظیم ہو[2] یا کوئی اور وجہ ہو۔ جیسے ملاقات کے شوق کی وجہ سے جلدی کر رہا ہو جسے کھڑا ہونے والا آنے والے کے لیے محسوس کرتا ہے۔ یا اس لیے کھڑا ہو کہ مجلس کھل جائے تاآنکہ آنے والے کو بیٹھنے کے لیے جگہ مل جائے۔ یا کسی بھی معنی میں اس کی اعانت مقصود ہو یا کوئی اور وجہ جس کا احتمال ہوا اور مقام محتمل ہو تو ہم سے عملِ مستمر (چلے آنے والے عمل) کے ساتھ رک جانے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ عمل قلیل اس کا معارض نہ ہو گا[3]۔ کیونکہ ہم تو دلیل اور بالاتفاق ذمہ داری سے برأت کی بنا پر عملِ مستمر کی اتباع کر رہے ہیں اور اگر ہم اس محتمل کی طرف آئیں تو اس قوی تر معارض (عمل مستمر) کے ہوتے ہوئے بھی تمسک کے لیے کوئی وجہ نہ مل سکے گی۔ الا یہ کہ محض ظاہری الفاظ سے تمسک کیا جائے۔ اور یہ بات معارضہ (عمل مستمر) کی قوت کا مقابلہ نہیں کر سکتی[4]۔

---

[1] سید سے مراد سعد بن معاذؓ ہیں جنہیں بنی قریظہ نے اپنا حکم بنایا تھا۔ اور یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

[2] بات یہی ہے کہ وہ کھڑا ہونے سے کنی کراتے اور ناپسندیدگی کا موجب سمجھتے تھے۔ جیسا کہ مؤلف نے اس قول وانما يقوم الناس لرب العلمين سے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

[3] جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خاص فیصلے حجت نہیں بن سکتے الا یہ کہ کوئی دوسری دلیل اس کی تائید کرے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ کہیں یہ عملِ مستمر کی مخالفت نہ ہو۔

[4] کیونکہ قلیل ہونے کے باوجود اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ کثیر کے مقابلہ میں، جس بات پر اس سے استدلال کیا جا رہا ہے، اس کے علاوہ اس کے کوئی اور معنی بھی ہوں۔ جبکہ کثیر میں ایسا احتمال نہیں ہوتا۔

اس کی مثال امام مالک کا سفیان کے ساتھ معانقہ (گلے ملنا) ہے۔ امام مالک نے سفیان سے کہا۔ یہ معانقہ توجعفر سے خاص ہے۔ امام مالکؒ نے جواب دیا کہ : اگر ہم صلاحیت رکھتے ہوں تو جس چیز کو انہوں نے خصوصاً کیا اسے ہم بھی خصوصاً کریں گے اور جسے انہوں نے عموماً کیا اسے ہم بھی عموماً کریں گے۔ ہو سکتا ہے کہ امام مالک نے اسی اصل کی بنا پر معانقہ کیا ہو۔ آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معانقہ کو امر خاص قرار دیا۔ یعنی اس پر عمومی عمل تھا بھی وہ چیز ہے جو اس واقعہ پر موافقت کے لیے مناسب ہے۔

اسی طرح کا ہاتھ چومنے کا معاملہ ہے، اگر ہم فرض کر لیں یا روایت کی صحت کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کو کسی نے نہیں چوما الا یہ کوئی نادر مثال ہو۔ پھر اس پر عمل چلا بھی نہیں اور صحابہ اور تابعین میں اس کا ترک ہی رہا۔ جو اس کا ترک ہی رہا۔ جو اس کے مرجوح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ایسا ہی سجدۂ شکر کا معاملہ ہے۔ اگر ہم رسول اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثابت ہونا فرض کر لیں تو بھی آپ نے اس پر مداومت نہیں کی۔ آپ کو بے شمار بشارتیں دی گئیں جن کے آپ والی ہوئے اور بے بہا نعمتیں آپ کو عطا کی گئیں لیکن سجدۂ شکر سے متعلق آپ کی مداومت منقول نہیں نہ ہی عام صحابہ سے ایسی کوئی چیز ملتی ہے الا یہ کہ وہ نادر ہو جیسے کعب بن مالکؓ کے لیے جب توبہ کی قبولیت والی آیت نازل ہوئی تو انہوں نے سجدۂ شکر ادا کیا۔ گویا اس کے موافق عمل عام صحابہ کی موافقت والے عمل کا ترک ہوگا۔

یہیں سے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قصد کا پتہ لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے عمل[1] کو احادیث سے متقدم رکھا۔ وہ صرف عمل مستمر اور اکثر کی مراعات کا لحاظ رکھتے تھے اور دوسرے کو چھوڑ دیتے تھے خواہ اس کے بارے میں احادیث وارد ہوں اور وہ عمل ایسا ہو جسے تابعین نے اپنایا ہو اور اپنے اعمال کی نگہبانی کی ہو۔ ان کا مستمر عمل، صحابہ کے عمل مستمر سے ماخوذ تھا۔ (اس عمل مستمر ہونے کی صلاحیت موجود ہو)۔

امام مالک سے کہا گیا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ "تشہد فرض ہے" آپ نے جواب دیا "کیا کوئی شخص تشہد کو جانتا بھی ہے ؟" گویا آپ نے اس کے انکار کی طرف اشارہ کیا کیونکہ ایسے لوگوں کا مذہب اس مدعی کا سا ہے جو ایسی بات کرے جو پہلے لوگوں کے عمل کے خلاف ہو۔

---

[1] محض عمل ہی نہیں بلکہ وہ جو شرعی دلیل کا سہارا لیے ہوئے ہو۔ گویا امام مالک کے نزد عمل مستمر کی دلیل ایسی دلیل ہے جو باقی تمام دلیلوں پر بھاری ہے جن کے ساتھ عمل مستمر نہ ہو۔ سمجھنے کے لیے یہی مناسب بات ہے جیسا کہ اصولیوں نے اس کا ذکر کیا ہے ہیں کہ خبر اپنے معارض پر سلف سے اکثری عمل اور اہل مدینہ کے عمل کے ساتھ کوٹتی ہے۔ اور جلد ہی امام مالک کے متعلق آرہا ہے کہ انہوں نے کہا : میں تو وہ حدیثیں پسند کرتا ہوں جن پر لوگ متفق ہوں"۔

اور ابو یوسفؒ نے آپ سے اذان کے بارے میں پوچھا تو امام مالکؒ نے کہا کہ "تمہیں اس کی کیا ضرورت پڑ گئی؟" گویا ایک فقیہ کا اذان سے متعلق سوال کرنا آپ کو عجیب معلوم ہوا۔ پھر ابو یوسف سے کہا "تمہارے ہاں اذان کیسی ہے؟" ابو یوسفؒ نے اس کے متعلق اپنا مذہب بتلایا تو آپ نے پوچھا "یہ تم نے کہاں سے لیا؟" ابو یوسفؒ نے بتلایا کہ "جب حضرت بلالؓ شام پہنچے تو لوگوں نے انہیں اذان کہنے کے لیے کہا تو حضرت بلالؓ نے اذان وہی جیسا کہ شامیوں سے مذکور ہے۔" امام مالکؒ نے انہیں کہا۔ "میں نہیں جانتا کہ وہ کس دن کی اذان تھی اور کس دن کی نماز تھی؟ حضرت بلالؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن تھے اور ان کے بعد ان کی اولاد رسول اللہؐ کی زندگی میں اور آپ کی قبر کے نزدیک اور بعد ازاں خلفائے راشدین کی موجودگی میں اذان دیتے رہے۔" گویا امام مالکؒ نے اس عمل کی طرف اشارہ کیا جو جاری رہا اور مستمر ثابت ہوا۔ لہٰذا اتباع کے بارے میں مضبوط اور ادنیٰ بات یہی ہے کہ اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور جو شخص اس بات کی تہ تک پہنچنا چاہتا ہے وہ عتبیہ کو دیکھے جہاں اس مقام کو حل کرنے کے لیے ان معنوں میں ایک بڑی اصل کو واضح کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام مالکؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جسے کوئی خوشی کی خبر ملے تو وہ شکر کے طور پر اللہ کے لیے سجدہ بجا لائے۔ امام مالکؒ نے کہا "ایسا نہ کرے۔ کیونکہ پہلے لوگوں کا ایسا عمل نہیں تھا۔ آپ سے کہا گیا کہ : لوگ کہتے ہیں کہ فتح یمامہ کے دن حضرت ابو بکر صدیقؓ نے سجدہ شکر ادا کیا تھا، کیا آپ نے یہ بات سنی ہے؟ آپ نے جواب دیا" میں نے نہیں سنی لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ پر جھوٹ بولا اور یہ بھی گمراہی ہے کہ آدمی کوئی بات سُنے پھر یہ کہنے لگے کہ ہم نے تو اس کے خلاف کچھ نہیں سُنا۔" پھر فرمایا "اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ عطا فرمائی پھر آپ کے بعد مسلمانوں کو بھی فتوحات ہوئیں تو کیا تم نے سنا ہے کہ ان میں سے کسی نے سجدہ کیا ہو؟ جب تجھے ایسی خبر ملے کہ عام لوگوں سے متعلق اور انہیں کے ہاتھوں پر جاری ہو پھر کوئی ایسی بات نہ سنی جائے تو تجھے اسی پر کاربند رہنا چاہیے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسی بات ہوتی تو ضرور مذکور ہوتی کیونکہ یہ انہی لوگوں سے متعلقہ بات ہے جو اس میں موجود تھے۔ تو کیا تم نے سنا ہے کہ کسی نے سجدہ کیا ہو؟ لہٰذا یہی اجماع ہے۔ تب تیرے پاس کوئی ایسی بات آئے جسے تو نہ جانتا ہو تو اسے چھوڑ دے۔" (امام مالک کی بات ختم ہوئی)۔

اور یہ بات تو واضح ہے کہ عام عمل ہی قابلِ اعتماد چیز ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہو اور کسی بھی موقع سے تعلق رکھتی ہو۔ لہٰذا اعمال اور نادر افعال کی طرف توجہ نہ کرنا چاہیے جبکہ ان کے مقابلہ عام اور اکثری عمل موجود ہو۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قلیل عمل آپ کے زمانہ سے یا اس شخص (صاحب عمل) سے خاص ہو یا کسی خاص حال سے مختص ہو۔ تو ایسے عمل کے لیے حجت نہ ہوگا جس میں کوئی قید نہ لگائی گئی ہو۔ جیسا کہ وضو کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پیشانی اور پگڑی پر مسح کیا جس کے متعلق علماء نے کہا ہے کہ یہ

مرض کی وجہ سے تھا۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ کے لیے ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ جس کی بنیاد اس بعد آپ کا وہ اذن ہے جو منسوخ نہیں ہوا اور وہ آپ کا یہ قول ہے: "میں نے تو صرف ان خانہ بدوشوں[1] کی وجہ سے تم کو ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا"۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ہنگامی قسم کا فعل[2] ہو جسے جاننے کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے ہوں۔ پھر اس کے بعد ایسا کام نہ کسی صحابی نے کیا ہو اور نہ کسی دوسرے نے، نہ آپ نے اسے مشروع کیا ہو اور نہ اس پہلے شخص کے سوا کسی کو اجازت دی ہو۔ ایسے کام پر آپ کا سکوت نہ اس شخص کے لیے اذن بن سکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کے لیے۔ جیسا کہ اس شخص[3] کا قصہ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کے لیے بھیجا تو اس نے اس کے مطابق عمل کیا۔ پھر اس نے سمجھا کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول سے خیانت کی ہے۔ لہٰذا اپنے آپ کو مسجد کے ستونوں میں سے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا۔ اور قسم اٹھائی کہ اب اسے صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کھولیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "دیکھو! اگر وہ میرے پاس آجاتا تو میں اس کے لیے استغفار کرتا"۔ اور اسے اسی حال میں چھوڑ دیا تاآنکہ اللہ نے اس کے حق میں فیصلہ کیا[4] اور اس

---

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ تک ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ بعد میں لوگ کہنے لگے: لوگ اپنی قربانیوں سے فائدہ اٹھایا کرتے تھے، ان کی چربی حاصل کرتے اور ان سے مشکیزے بناتے تھے۔ آپ نے پوچھا: یہ لوگ کیا باتیں کرتے ہیں؟ لوگوں نے کہا کہ یہی کہ آپ نے تین دن سے زیادہ گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں تو صرف خانہ بدوشوں کی وجہ سے منع کیا تھا جو تم پر آ وارد ہوتے ہیں۔ اب تم کھاؤ، صدقہ کرو اور ذخیرہ بھی کر سکتے ہو"۔ اسے ابو داؤد نے روایت کیا اور مسلم نے ادخروا کا لفظ پہلے اور تصدقوا کا بعد میں روایت کیا ہے۔

[2] یعنی اس کے متعلق پہلے کوئی شرعی قانون نہ ہو۔

[3] وہ بنو قریظہ کے قصہ میں ابولبابہ انصاریؓ تھے۔ جب یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر ہتھیار ڈالنے سے متعلق آپ سے مشورہ طلب کیا۔ تو آپ نے انہیں کہا "ہاں!" اور اپنے ہاتھ سے اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا یعنی تمہیں قتل کیا جائے گا۔ اس قصہ کی تفصیل مواہب از ابن اسحاق، ابن ہشام اور ابن وہب از مالکؒ ملاحظہ فرمائیے۔ ان کی روایات میں اختلاف ہے لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ ابولبابہ نے اپنے آپ کو ستون سے باندھ دیا تھا اور یہ جملہ: "اگر ابولبابہ میرے پاس آجاتا تو میں اس کے لیے استغفار کرتا"۔ صرف ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے۔

[4] اللہ تعالیٰ نے اس کی توبہ قبول کر کے اس کی قسم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا کیا اور آپ نے اپنے مبارک ہاتھ سے اسے کھولا۔

جیسے واقعات نہ کسی ابتدائی مشروع عمل کا تقاضا کرتے ہیں اور نہ دوام کا۔ ابتداء کی بات یہ ہے کہ اس نے یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہیں کیا تھا اور دوام کی یہ کہ اس نے اسے مطلقاً چھوڑ دیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں فیصلہ کیا۔ اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمانہ سے خاص تھا کیونکہ یہ فیصلہ صرف وحی سے متعلق تھا جو آپؐ کی وفات کے بعد ختم ہو گیا۔ اس لیے اسے کسی دوسرے واقعہ پر باقی رکھنا درست نہ ہوگا تاآنکہ اس میں غور کر لیا جائے۔ علاوہ ازیں اس شخص کے اور نہ ہی کسی دوسرے کے متعلق یہ منقول ہے کہ اس نے اس طرح کا کام عہد نبویؐ میں یا بعد کے زمانہ میں کیا ہو۔ اندریں صورت اس طرح کا عمل انتہائی ہلاکت ہوگا جبکہ اس سے قبل کوئی شرعی قانون نہ ہو جو اس کی تائید کرے اور اگر اس کے خلاف عمل مستمر ہو جس کی پہلے تشریع بھی ہو۔ تو وہ اس کے مرجوح ہونے کے لیے کافی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عمل قلیل کسی صحابی کی رائے ہو جس پر بعد میں عمل نہ کیا گیا ہو۔ جبکہ وہ آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہوا اور آپؐ کو اس کا علم نہ ہوا ہو کہ آپؐ اسے جائز قرار دیں یا اس سے منع کر دیں کیونکہ وہ تعبدی امور سے ہے جو اجتہاد سے بعید ہے۔ جیسے ابوطلحہ انصاری سے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے رمضان میں روزہ کی حالت میں اولے کھا لیے۔ کسی نے ان سے کہا: آپ تو روزہ دار ہیں اور اولے کھا رہے ہیں؟ وہ کہنے لگے: یہ اولے ہی تو ہیں جو آسمان سے اترے ہیں ہم ان سے اپنے اندر کو پاکیزہ کرتے ہیں، نہ یہ کوئی کھانے کی چیز ہے نہ پینے کی۔" طحاوی کہتے ہیں کہ یہ صحابی کا اپنا فعل تھا جس کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہوئی کہ وہ سکھلاتے کہ اس بارے میں کیا چیز واجب ہے۔ طحاوی کہتے ہیں۔ اسی طرح کا ایک واقعہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس لیے خبر نہ دی کہ اگر وہ اس واقف ہو گئے تو بھی اسے ناپسند نہ کریں گے۔ ابوطلحہ انصاری سے متعلقہ روایت بھی اسی قسم کی ہے۔ اور رفاعہ بن رافع سے مذکور روایت بھی ایسی ہی ہے۔ رفاعہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطابؓ کے وائیں جانب بیٹھا تھا کہ ایک آدمی آیا اور کہنے لگا کہ: زید بن ثابتؓ جنابت کے غسل کے بارے میں لوگوں کو اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا: اسے جلدی میرے پاس لاؤ" زید آگئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا: تمہارے متعلق مجھے یہ خبر ملی ہے کہ تم مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں لوگوں کو اپنی رائے سے غسل جنابت کے بارے میں فتوے دیتے ہو؟" زیدؓ نے جواب دیا " خدا کی قسم اے امیر المومنین! میں اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیتا۔ بلکہ میں نے اپنے چچاؤں سے ایسا سنا تو کہا۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا" تمہارے کون سے چچاؤں سے؟ زیدؓ نے جواب دیا: ابی بن کعب، ابوایوب اور رفاعہ بن رافع سے۔ اب حضرت عمرؓ نے میری طرف توجہ کی اور کہا: " یہ نوجوان کیا کہہ رہا ہے؟" میں نے جواب دیا: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے زمانہ میں ایسا کرتے پھر غسل نہیں کرتے تھے" حضرت عمرؓ نے کہا "پھر تم نے اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا؟" میں نے کہا "نہیں" پھر اس مکالمہ کے آخر میں حضرت عمرؓ نے فرمایا "اگر کسی کے متعلق مجھے یہ خبر ملی کہ اس نے یہ کام کیا پھر غسل نہیں کیا تو میں اسے عبرتناک سزا دوں گا" گویا یہ واقعہ بھی اسی قبیل[1] سے ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس پر عمل نہیں ہوا اور نہ ہی کبھی لوگ اس پر عمل پیرا ہوئے۔ ایسے واقعات کے ترک پر یہی بات کافی حجت ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ تھوڑا سا عرصہ اس پر عمل رہا پھر منسوخ ہوگیا ہو۔ اور یہ عمل مکمل طور پر متروک ہوگیا ہو۔ لہٰذا علی الاطلاق حجت نہ ہوگا۔ اس کا عام حکم ہونے کے باوجود ایسے معاملات میں وقوف واجب ہے۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنے والی حدیث بھی ہی ہے جس پر نہ عمل کا استمرار منقول ہے اور نہ کثرت اس بارے میں غالب روایت حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے منسوب ہے۔ اور یہی دونوں ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس کی مخالفت کی۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب روایت یہ ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک عورت مرگئی اور اس کے ذمہ روزہ تھا۔ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا "اس کی طرف سے کھلا دو" اور جو ابن عباس سے ہے انہوں نے کہا: کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ: میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مدینہ کے تابعین میں سے کسی سے متعلق یہ نہیں سنا کہ اس نے کسی کو دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنے کا یا نماز ادا کرنے کا حکم دیا ہو۔ ایسا کام تو ہر ایک کو خود ہی کرنا ہوگا۔ گویا دائمی عمل کے ترک کے متعلق بڑے بڑے صحابہ اور تابعین سے یہی کچھ پتہ چلتا ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس پر اس مسئلہ کا انحصار ہے۔ جیسا کہ جملہ امور میں آپؐ کے عمل پر انحصار ہوتا ہے۔

نیز امام مالک سے مفصل سورتوں میں سجدوں (تلاوت کے) متعلق پوچھا گیا اور کہا گیا "کیا آپ اس میں

---

[1] یعنی ایسا جماع جس میں انزال نہ ہو۔

[2] مشہور یہ ہے کہ اس پر تھوڑا عرصہ عمل رہا۔ پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ یا یہ حکم آپؐ کے قول الماء من الماء (انزال پر غسل واجب ہے) سے خاص ہے جو نوجوان سے متعلق ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے "شاید ہم نے تجھ سے جلدی کی ہے۔ وہ کہنے لگا ہاں یا رسول اللہ تو آپ نے فرمایا "جب تو جلدی کرے اور تجھے انزال نہ ہو تو تجھ پر غسل نہیں" یہ بخاری اور مسلم کے لفظ ہیں اور اقحاط کا معنی انزال نہ ہونا ہے اور ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ الماء من الماء کی رخصت محض ابتدائے اسلام میں تھی پھر اس سے روک دیا گیا۔ اسے ابو داؤد، ترمذی اور دارمی نے نکالا۔

سجدہ کرتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا "نہیں"، آپ سے کہا گیا: ہم نے تو صرف عمر بن عبدالعزیز کی حدیث کے لیے آپ سے یہ ذکر کیا ہے۔ آپ نے جواب دیا: مجھے سب سے محبوب وہ حدیث ہے جس پر لوگوں کا اتفاق ہو اور یہ ایسی بات ہے جس پر لوگوں کا اتفاق نہیں۔ یہ تو لوگوں کی حدیث میں سے ایک حدیث ہے۔ اور قرآن کا معاملہ اس سے بہت بڑا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ۔ (۳/۷) قرآن میں کچھ آیات محکم ہیں اور وہی ام الکتاب (قرآن کی روح) ہیں۔

سُو جھنے بوجھنے کے لحاظ سے قرآن بڑی چیز ہے جس میں ناسخ و منسوخ آیات ہیں۔ پھر حدیثوں کا کیا حال ہوگا؟ ان پر تو اتفاق بھی نہیں ہوا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اگر عمل دو متعارض دلیلوں میں سے کسی ایک پر ہوگا تو وہ دوسری کی ناسخ ہوگی۔ اور صحابہ ان احادیث کو قبول کرتے تھے جن کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں دیا ہو۔ اور ابن شہاب سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ناسخ و منسوخ کی معرفت نے فقہاء کو پریشان اور عاجز کر دیا ہے۔ اور یہ بات ہے بھی صحیح۔ اسی لیے امام مالک نے وہی کچھ قبول کیا جس پر لوگوں کا عمل تھا اور باقی سب کچھ چھوڑ دیا۔ اس طرح ناسخ و منسوخ کا ضابطہ آسانی سے منضبط ہو گیا۔ والحمد للہ پھر حدیث کی اور اقسام بھی ہیں جن سے حکم پر استدلال کیا جاتا ہے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

لہٰذا عامل کو چاہیے کہ وہ عمل اختیار کرے جس پر پہلے لوگوں کی موافقت ہو۔ اور جو عمل تھوڑے لوگوں کا ہو اس میں موافقت نہ کرے۔ اِلّا یہ کہ کبھی کبھار عندالضرورت ان پر عمل کرے بشرطیکہ اس میں تخییر کے معنی موجود ہوں اور اس عمل کے منسوخ ہونے یا دلیل کی عدم صحت کا خوف نہ ہو۔ یا ایسا احتمال نہ ہو جس سے ایسی دلیل

لہ یہ اس بنا پر ہے کہ محکم کی تفسیر ناسخ سے اور متشابہ کی منسوخ سے کی جائے۔ لیکن جو کچھ مشہور ہے وہ یہ ہے کہ محکمات وہ آیات ہیں جن کے احکام ایسے واضح ہوں کہ ان پر کسی امام کے آیت سے دلیل لانے کی ضرورت نہ ہو۔

لہ اس کی اصل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ جس میں کنا ناخذ بالاحدث (ہم نئے حکم قبول کیا کرتے تھے) کے الفاظ ہیں۔

لہ مؤلف کے قول العمل بالقلیل میں قلیل کے لیے ضمیر ہے۔ یعنی ایسی دلیل قبول کی جائے جو اکثری عمل کی دلیل کے معارضہ کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس سے احتجاج کیا جا سکے۔ اگرچہ بالآخر اکثری عمل والی دلیل ہی راجح قرار پائے گی۔

لہ عامل کی ضمیر ہے جو فاعل کا صیغہ ہے۔ اور مؤلف کا قول او احتمالاً مفعول پر معطوف ہے۔

اُٹھ کھڑی ہو جو حجت ہو۔ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور کا بھی خیال رکھا جائے۔ لیکن اگر وہ قلیل کے عمل کو دائمی طور پر اختیار کرے گا۔ تو درج ذیل امور لازمی ہوں گے۔

۱۔ جس کام پر پہلے لوگوں کا دوام تھا اسے چھوڑنے سے پہلے لوگوں کی مخالفت اور اس کام کی بھی جو پہلوں نے اختیار کیا تھا۔

۲۔[۱] جس کام پر دلیلوں نے مداومت کی اس کا ترک لازم آئے گا۔ جبکہ مفروضہ یہ ہے کہ انہوں نے اس قسم کے آثار کے برخلاف عمل پر مداومت کی تھی۔ گویا ایسے عمل پر موافقت، جس پر پہلے لوگوں مداومت نہ کی وہ دراصل ان کے دوامی عمل کی مخالفت ہے۔

۳۔[۲] جن مشہور کاموں میں پہلے لوگوں نے مداومت کی یہ بات انہیں مٹانے کا اور جو کام ان کے دوامی عمل کے خلاف تھے ان کے اشتہار کا ذریعہ ہے۔ جبکہ افعال کی اقتدار اقوال کی اقتدار سے ابلغ ہوتی ہے۔ اور جب یہ بات قابل اقتدار لوگوں سے واقع ہونے لگے تو معاملہ اور بھی سخت ہو جاتا ہے۔

پہلے لوگوں کی مخالفت سے اللہ ہمیں محفوظ رکھے۔ اگر اس کام میں کچھ بھی فضیلت ہوتی تو پہلے لوگ اس کے زیادہ حق دار تھے۔ اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں پہلے لوگوں کا اس پر عمل کرنا کسی بھی حال میں ثابت نہ ہو۔ اور یہ پہلی سے بھی سخت ہے۔ اور گزشتہ امور یہاں بدرجہ اولیٰ جاری ہوں گے۔ اور متاخرین کا جو واہمہ ہے کہ وہ ایسی دلیل ہے جس کا پہلوں کو خیال تک نہ آیا، اس پر قطعاً دلیل نہیں۔ کیونکہ اگر فی الواقعہ وہ کوئی دلیل ہوتی تو صحابہ اور تابعین کے فہم سے پوشیدہ نہ رہتی جو کہ اب ان لوگوں کی سمجھ میں آئی ہے۔ گویا پہلے لوگوں کا عمل، خواہ وہ کیسا تھا، اس مفہوم کے مقتضیٰ سے ٹکرانے والا اور اس کا معارض ہے۔ خواہ عمل ترک ہو۔ گویا اس قسم والے متاخرین نے جس پر عمل کیا وہ پہلوں کے اجماع کے مخالف ہے۔ اور جس نے اجماع کی مخالفت کی وہ خطاکار ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی۔ لہٰذا جس بات پر متقدمین تھے خواہ وہ فعل ہو یا ترک، وہی سنت اور امر معتبر ہے اور وہی ہدایت ہے۔ وہاں صرف یا صواب ہے یا خطا۔ لہٰذا جو شخص اسلاف کی مخالفت کرتا ہے وہ خطاکار ہے۔ اور یہی بات کافی ہے۔ اور وہ ضعیف حدیث جس پر علماء نے عمل نہیں کیا، اس پر عمل کرنے والا بھی ایسا ہی ہے۔

---

[۱] یہ اپنے ماقبل (نمبر ۱) کو لازم ہے۔ یعنی جو پہلوں کی فعلاً یا ترکاً مخالفت کرے۔ اور مؤلف کی مثال میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

[۲] نمبر ۱ اور نمبر ۲ تو عام ہیں جبکہ نمبر ۳ ان لوگوں سے خاص ہے جن کی اقتدار کی جاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اہلِ سُنّت نے روافض کے اس دعویٰ کی طرف توجہ نہیں کی کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی کو خلیفہ بنانے کا واضح حکم دیا تھا" کیونکہ تمام تر صحابہ کا اس کے برخلاف عمل اس دعویٰ کے بطلان اور عدم اعتماد کی دلیل ہے۔ کیونکہ صحابہ غلطی پر اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور آپ اکثر دیکھیں گے کہ اہل بدعت و ضلالت کتاب وسُنّت سے استدلال کر کے اپنے مذاہب پر انہیں لاد دیتے ہیں۔ وہ کتاب وسُنّت کی متشابہات سے عام لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونک دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ بھی کسی دلیل پر ہیں۔

اور اس کی مثالیں بہت ہیں جیسے باطنیہ کے اپنے بُرے مذہبوں پر استدلال جو ان سے منقول ہو کر مشہور ہو چکے ہیں۔ ان میں کچھ استدلال انشاء اللہ قرآن کی دلیل میں مذکور ہوں گے۔ اور تناسخ کا عقیدہ رکھنے والے، جنہوں نے اپنے گمانِ باطل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے:۔

فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ (۸/۸۲) پھر اللہ تعالیٰ نے جیسی صُورت میں چاہا تجھے جوڑ دیا۔

اور بہت سے اعتقادی فرقوں نے کتاب وسُنّت کے ظواہر سے تعلق پیدا کر کے اپنی روش کو درست ثابت کرنا چاہا حالانکہ قرآن اس طرف نہیں چلتا، نہ ہی اسلاف میں سے کسی کو اس قسم کا خیال آیا۔ اللہ ایسی باتوں سے محفوظ رکھے۔ ایسا ہی ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جنہوں نے دائرہ[1] بنا کر قرآن کی قراءت کو جائز قرار دیا۔ یہ لوگ اکٹھے ہو کر اللہ کے ذکر سے آوازیں بلند کرتے ہیں۔ ان کی بنائے استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: "کوئی قوم جو اکٹھی ہو اور اللہ کی کتاب پڑھے اور آپس میں ایک دوسرے کو سمجھائے: ..." الحدیث[2] اور دوسری حدیث میں ہے۔ "جو لوگ اکٹھے ہوں اور اللہ کا ذکر کریں..."[3] اور ایسی باقی احادیث جو مجالسِ ذکر کی فضیلت میں آئی ہیں۔

---

[1] امام مالک سے ابن القاسم نے ایک قوم کے بارے میں سنا کہ وہ اکٹھے ہو کر ایک ہی سورت کو اس طرح پڑھتے ہیں جیسے اہل اسکندریہ کرتے ہیں۔ آپ نے اسے مکروہ سمجھا اور پہلوں کے عمل کے خلاف قرار دیا۔ الاعتصام میں یہ ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک دائرہ بنا کر قراءت کرنا مکروہ ہے۔ اور چند صفحات پہلے وہ یہ بات کہہ چکے ہیں اور انہی مثالوں میں ایک مثال دائرہ بنا کر قرآن کی یک آواز قراءت ہے۔ کیونکہ یہ ہیئت قراءت کی مشروعیت پر زائد چیز ہے۔

[2] اسے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اور تیسیر میں یہ لفظ ہیں "جو لوگ اللہ کے گھروں میں سے کسی گھر میں اکٹھے ہوتے اور اللہ کی کتاب پڑھتے ہیں...." اور یہ روایت ابو داؤد کی ہے۔

● [3] تیسیر میں اسے ان الفاظ سے روایت کیا: "کوئی قوم نہیں بیٹھتی جو اللہ کا ذکر کرتی ہو...." یہ روایت مسلم اور ترمذی کی ہے۔ اور ترغیب [illegible] نہیں الفاظ سے مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح کا استدلال ان لوگوں کا ہے جو رات کو اذانیں کہنے والوں کی پکار کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی بنائے استدلال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :۔

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ۔ (۶/۵۱) اور جو لوگ اپنے پروردگار کو صبح و شام پکارتے ہیں انہیں (اپنے ہاں سے) مت نکالو۔

نیز یہ قول :

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً (۷/۵۵) اپنے پروردگار کو عاجزی سے اور چپ چپ کر پکارو۔

اور رات کو قیام کرنے والے قرآن بلند آواز سے پڑھتے ہیں۔ اور مسجد میں رقص وغیرہ پر ان کا استدلال یہ حدیث ہے کہ مسجد نبوی میں حبشی لوگوں نے ڈھال اور جنگی ہتھیاروں سے تماشا دکھایا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو ارفدہ سے یہ کہنا بھی : دُوْنَكُمْ يَا بَنِيْ اَرْفَدَةَ[1] (اے بنی ارفدہ کھیلتے جاؤ۔ چھوڑو نہیں)

اور جس کسی نے کوئی بدعت گھڑی یا اچھی بات ایجاد کی جو سلف صالح میں نہ تھی تو ایسے لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ اسلاف نے بھی ایسی باتیں ایجاد کیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ تھیں جیسے مصحف (قرآن) کے مکمل نسخ، کتابوں کی تصنیف، دیوانوں کی تدوین اور کاریگروں پر ضمانت ڈالنا، اور ہر وہ بات جس کا اصولیوں نے مصالح مرسلہ کی ذیل میں ذکر کیا ہے۔ ان لوگوں نے خلط مبحث کیا اور مغالطہ دیا۔ اور شریعت کے متشابہات کی پیروی کی اور فتنہ اور اس متشابہ کی تاویل کے درپے ہوئے۔ یہ سب کچھ دین کے معاملہ میں خطا اور ملحدوں کے راستہ کی اتباع ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے ان مدارک (ادلہ شرعیہ) سے جو کچھ سمجھا ان مسالک سے تعبیر کر دیا۔ اب یا تو ان لوگوں نے فہم شریعت سے وہ کچھ پالیا جسے پہلے لوگ سمجھ ہی نہ سکے اور یا یہ لوگ شریعت کے فہم سے دور ہو گئے۔ اور یہ دوسری بات ہی درست ہے کیونکہ متقدمین سلف صالح ہی صراط مستقیم پر تھے۔ انہوں نے مذکورہ دلائل وغیرہ سے وہی کچھ سمجھا جس پر وہ عمل پیرا تھے۔ اور ایسی نئی باتیں ان میں موجود نہ تھیں اور نہ ہی انہوں نے ان پر عمل کیا۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ دلائل کسی صورت میں بھی ان مخترعہ معانی کو شامل نہیں کرتے اور ان

(بقیہ حاشیہ) سے روایت کیا۔ میں (محشی عبداللہ بن دراز) کہتا ہوں کہ یہ الفاظ مسلم کے ہیں اور ترمذی کی روایت یوں ہے کہ ''کوئی قوم ایسی نہیں جو اللہ کا ذکر کرتی ہو...... '' اور ابن ماجہ کی یوں ہے ''کوئی مجلس ایسی نہیں بیٹھی ...... ہے۔ مؤلف کے الفاظ ''ما اجتمع قوم مبینه '' یہ الفاظ ان کتابوں میں نہیں ملتے۔

۱۔ اسے شیخین اور نسائی نے نکالا۔

۲۔ مؤلف نے کتاب الاعتصام میں وہ طریقہ واضح کر دیا ہے جس سے مصالح مرسلہ اور بدعت میں تمیز ہو سکے۔

کا یہ عمل اجماعی دلیل کے خلاف ہے۔ اس بنا پر یہ لوگ اپنے استدلال و عمل میں خطا کار اور سُنّت کے مخالف ٹھہرتے ہیں لیسے لوگوں سے یہ پُوچھنا چاہیئے کہ : آپ نے جو یہ معنی نکالے ہیں۔ کیا یہ پہلے لوگوں کو معلوم ہو سکے نہ ہوئے؟ اگر اس کا گمان باطل یہ ہو کہ انہیں معلوم نہ ہو سکے۔ اور یہ کہے بغیر اسے کوئی چارہ نہیں۔ تو پھر اس سے پوچھا جائے کہ جن معنوں پر آپ کو خبر ہوئی کیا وہ لوگ اس سے غافل رہے یا جاہل رہے ہے؟ یا ایسا نہ تھا؟ اب وہ یہ بات تو کہہ نہیں سکتا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے وہ خود منحرف بن جائے گا اور یہ اجماع کا انکار بھی ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ان دلائل کے ماخذ کے عارف تھے جیسا کہ وہ دوسرے دلائل کے ماخذ کے بھی عارف تھے تو پھر یہ پوچھنا چاہیے کہ آپ کے خیال میں وہ کیا بات تھی جو ان کے عمل کے مابین حائل ہو گئی کہ انہوں نے یہ معنی چھوڑ کر دوسرے معنی قبول کیے؟ باتیں بنانے والے! یہ کیا بات تھی جو ان سب نے خطا پر اتفاق کر لیا جبکہ شرعی اور عادی دلائل تو اس کے برعکس قضیہ پر دلالت کر رہے ہیں۔ لہٰذا جو کچھ بھی سلف صالح کے معمول کے مخالف بات ہو گی وہی بعینہٖ گمراہی ہے۔

پھر اگر وہ یہ گمان رکھتا ہو کہ جو بات اس نے اختیار کی ہے وہ تو صرف اس قبیل سے ہے جو پہلے لوگوں میں مسکوت عنہ تھی۔ اور جو مسائل مسکوت عنہ ہوں دلائل میں ان کا جواز پایا جاتا ہے لہٰذا یہ مخالفت نہیں۔ مخالفت تو صرف اس صورت میں ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنی ہٹ دھرمی کی بنا پر پہلوں سے منقول امور سے عناد رکھتا ہو۔ اور یہی بدعت منکرہ ہے۔ ایسے شخص کو یہ کہنا چاہیے کہ وہ شریعت ہی کا ہے کیونکہ مسکوت عنہ کی شریعت میں دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسے عمل کے لیے حالات موجود ہوں لیکن سابقہ صورتِ حال پر آپ نے کوئی زائد امر مشروع نہ کیا ہو۔ لہٰذا ایسے عمل کے مخالف ہونے میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ اُن لوگوں کا ترک اِن لوگوں کے اس پر عمل کی ضد ہے۔ لہٰذا جس شخص نے ایسے عمل کو ان سے منسوب کیا وہ سنت کا مخالف ہوا۔ جس حد تک کہ کتاب المقاصد میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے۔ کہ عہد نبوی میں تو ایسے حالات نہ تھے مگر بعد میں پیدا ہو گئے۔ اس طرح کے امور میں شرعی تعرفات سے مطابقت رکھنے والا کوئی امر زائد مشروع کیا جا سکتا ہے اور یہی مصالح مرسلہ ہیں جو شرعی اصول پر ہی مبنی اور شرعی دلائل کی طرف ہی راجع ہوتے ہیں جس حد تک کہ علم الاصول میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ ایسے امور کو بدعت کی جنس میں داخل کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں مصالح مرسلہ — ان کے نزدیک بھی جو اس کے قائل ہیں۔ تعبدی امور میں ہرگز داخل نہیں ہوتے۔ وہ تو صرف دین کی اصل کی حفاظت اور عادی تصرفات میں لوگوں کی نگہبانی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اسی لیے آپ امام مالک کو دیکھیں گے۔ حالانکہ وہ مصالح مرسلہ کے معاملہ میں نرمی اختیار کرنے والے تھے۔ کہ وہ عبادات کے معاملہ میں متشدد تھے کہ کہیں کوئی ایسی بات واقع نہ ہو جائے جو دلیلوں میں نہ تھی۔

اسی لیے انہوں نے کئی چیزوں سے منع کیا اور کئی چیزوں کو مکروہ قرار دیا، حالانکہ دلائل کا اطلاع ان کی نفی نہیں کرتا تھا اور اس کی بنیاد یہ بات تھی کہ مطلقات عمل کے ساتھ مقید بن جاتے ہیں انہوں نے علم الاصول میں یہ بنا بھی ڈالی کہ مطلق پر جب کسی بھی صورت میں عمل واقع ہو جائے تو وہ دوسری صورتوں[1] کے لیے حجت نہیں رہتا۔ (یعنی وہ اسی صورت میں عمل کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے)۔

حاصل یہ ہے کہ امر یا اذن جب کسی ایسے امر پر واقع ہو جس کی دلیل مطلق ہو اور آپ دیکھیں کہ پہلے لوگوں نے کسی وجہ پر عمل کیا پھر اسی وجہ پر ان کا عمل جاری رہا۔ تو اب کسی دوسری وجہ پر عمل کرنے کے لیے اس میں حجت نہ ہوگی بلکہ اس دوسری وجہ پر عمل بجالانے کے لیے ایسی دلیل کا محتاج ہوگا جس کا وہ عمل تابع ہو۔ اور یہ سب کچھ اس کتاب کے اوامر و نواہی کے باب میں واضح ہے اگرچہ اس کا انداز اور ہے۔ اندریں صورت اس قسم کے مخالف کا یہ عمل مسکوت عنہ کے قبیل سے نہیں۔ نہ ہی اس قبیل سے ہے جس کی اصل مصالح مرسلہ ہے۔ اب یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس عمل کے معارض کی قبیل سے ہو جس پر متقدمین کا عمل رہا ہے۔ اور قدم ڈگمگانے کے لیے یہی بات کافی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

جاننا چاہیے کہ جن باتوں میں پہلے لوگوں کی مخالفت کا ذکر ہوا ہے وہ مخالفت ایک درجہ کی نہیں۔ بلکہ کوئی خفیف قسم کی ہے اور کوئی شدید قسم کی اور اس بات کی تفصیل طوالت کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا ہم اسے مجتہدین کی نظر پر چھوڑتے ہیں۔ تاہم مخالف دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک وہ جو اہل اجتہاد سے ہو۔ ایسا شخص بھی اجتہاد کی انتہا کو[2] پہنچا ہو گا یا ایسا نہ ہو گا۔ اگر وہ پہنچا ہوا ہے تو ایسے مخالف پر کوئی گرفت نہیں۔ اسے بہرحال اجر ملے گا۔ اور اگر اس نے اجتہاد کا حق ادا نہیں کیا اور اس میں قاصر رہا تو وہ گنہگار رہے جس حد تک اہل اصول نے اس کی وضاحت کی ہے

---

[1] آمدی الاحکام میں کہتے ہیں: "آٹھواں مسئلہ رسول کے فعل سے عموم کی تخصیص میں۔ جیسے اکثر علماء نے برقرار رکھا ہے" پھر مطلق کے باب میں: "جو کچھ ہم نے عموم کے مخصصات یعنی متفق علیہ، مختلف فیہ، مزیف اور مختار سے متعلق ذکر کیا ہے بعینہ یہی کچھ مطلق کی تقیید میں بھی جاری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب مطلق کو مقید کر دیا جائے تو دوسری صورتوں کے لیے وہ حجت نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ کو ابن صاحب نے بھی باب التخصیص میں ذکر کیا ہے۔

[2] جیسا کہ وصلی روزہ کی نہی آجانے کے بعد بعض صحابہ کے وصلی روزوں کے مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے۔

اور دوسرا وہ ہے جو اہل اجتہاد سے نہ ہو اور صرف غلطی سے یا مغالطہ دینے کی غرض سے اس نے اپنے آپ کو اس صف میں داخل کر دیا ہو اور اہل مرتبہ اس کے ایسے استحقاق کی شہادت نہ دیں اور اسے اپنے ساتھ داخل ہونے کا اہل نہ سمجھیں۔ ایسا مخالف قابل مذمت ہے۔

اس قسم کے علاوہ دوسروں سے متقدمین کے عمل کی مخالفت کم ہی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ مجتہدین - اگرچہ انہوں نے جن مسائل میں اختلاف کیا وہ امر عام میں کیا ہے - نے صرف ان باتوں میں اختلاف کیا جن میں پہلے لوگوں نے اختلاف[1] کیا تھا۔ یا ایسے مسئلہ میں جس میں ظنون داخل ہو سکتے ہوں اور ان سے کچھ مذکورہ نہ ہو۔ پہلی صورت میں تو پہلے لوگوں کا عمل میں اختلاف لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں جو کچھ اس بارے میں وارد ہوا ہے اس پر عمل کا جاری ہونا لازم آتا ہے۔

رہی دوسری قسم[2]۔ تو یہ لوگ یہ نہیں جانتے کہ ترجیح حاصل ہونے کی وجوہ میں سے کونسی وجہ عمل کی موافقت میں ہے۔ کیونکہ اس کی موافقت ایسی دلیل کی شاہد ہے جس سے استدلال کیا گیا ہے اور وہ اس کی تصدیق کرنیوالی ہے جس طرح وہ اجماع کی تصدیق کرتی ہے۔ کیونکہ وہ فعلی اجماع ہی کی قسم ہے۔ بخلاف اس کے کہ عمل اس دلیل کی مخالفت کرتا ہو کیونکہ عمل کی مخالفت دلیل کو کمزور بنانے والی اور اسے جھٹلانے والی ہے۔ علاوہ ازیں عمل ہی دلیل کو بنانے والے احتمالات[3] سے کی آمیزشوں سے پاک کرتا ہے۔ کیونکہ مجتہد جب کسی ایسے مسئلہ کی دلیل میں نظر ڈالتا ہے جس کی اسے بہت سے امور کی بحث میں ضرورت پیش آتی ہے، تو عمل کو دیکھے بغیر دلیل کو استعمال کرنا درست

---

[1] یعنی مذہب اور رائے کا اختلاف۔ اور ان میں سے ہر ایک عمل اس کے مذہب کے مقتضیٰ پر جاری تھا۔ یہی صورت تھی۔ یا ایسے مسئلہ میں جس میں متقدمین یعنی مثلاً صحابہ کا مذہبی اختلاف ظاہر ہی نہ ہوا ہو۔ اور نہ ہی کسی کو مذہب کا استدلال حاصل ہوا ہو۔ لیکن ان سے عمل میں اختلاف مروی ہو۔ پھر بعد میں جب مجتہدین نے اختلاف کیا تو ہر مجتہد کی رائے سے یا بہتر صورت میں اس کے عمل کے موافق ہو گئی۔ اور عمل کی موافقت دوسری صورت میں آپ رہی تیسری صورت جو یہ ہے کہ مجتہدین کسی ایسے امر میں اختلاف کریں جس میں صحابہ کا عمل سرے سے حاصل ہی نہ ہو چہ جائیکہ رائے معلوم ہو۔ لہٰذا مؤلف کا قول والثانی یلزم منہ الجریان الخ (اور دوسری صورت میں (عمل کا) جاری ہونا لازم آتا ہے) کیونکہ یہ صرف اس صورت میں ہو گا جب صحابہ کا عمل حاصل ہو۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ مؤلف نے اپنے کلام کو پہلے ہی فی الامر العام کہہ کر مقید کر دیا ہے۔ یعنی تمام یا اکثر امور میں بات پائی جاتی ہے۔

[2] وہ لوگ اہل اجتہاد سے نہیں ہوتے مگر غلط فہمی کی بنا پر اپنے آپ کو ان میں داخل کر لیتے ہیں۔

[3] اور یہ دس احتمال ہیں۔ مجاز، نسخ، عارض عقلی ۔ ۔ ۔ الخ

نہیں رہتا اور متقدمین کے اعمال ہیں نظر ان احتمالات کو یکسر ختم کر دیتی ہے اور منسوخ سے ناسخ معین کر دیتی ہے اور اس کے مجمل کو واضح کرتی ہے۔ وغیرہ۔ گویا اجتہاد کی راہ پر چلنے میں یہ بہت بڑی مدد ہے۔ اسی لیے امام مالک بن انس نے، اور جو آپ کے قول کا قائل ہے اس نے بھی متقدمین کے عمل پر اعتماد کیا ہے۔ اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ علاوہ ازیں متقدمین کے عمل پر اعتماد کیے بغیر جب دلائل کے ظواہر کا اعتبار کیا جائے تو وہ تعارض اور اختلاف کی طرف لے جاتی ہیں اور یہ بات مشاہدہ میں آچکی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ظواہر میں بہت تعارض ہے جبکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت میں اختلاف نہیں۔

اسی لیے آپ گمراہ فرقوں میں سے کوئی فرقہ ایسا نہ پائیں گے اور نہ احکام میں اختلاف کرنے والوں میں سے خواہ وہ اختلاف فروعی ہوں یا اصولی، کوئی شخص ایسا نہ پائیں گے جو اپنے مذہب پر دلائل کے ظواہر سے استدلال لانے سے عاجز ہو اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ بلکہ ہم نے ایسے فاسقوں کا مشاہدہ کیا اور انہیں دیکھا ہے کہ وہ اپنے فسق کے مسائل سے استدلال کرتے ہیں جنہیں وہ پاکیزہ شریعت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور تواریخ و اخبار کی کتابوں میں بہت سی ایسی باتیں منقول ہیں جو شریعت پر فتویٰ بازی کے لحاظ سے نہایت بری ہیں اور شراب سے علاج کرنے کے مسئلہ[1] کے لیے حریری کی درۃ الغواص اور ایسی دوسری کتابیں ملاحظہ فرمائیے۔

---

[1] جس کا حاصل یہ ہے کہ حامد بن عباس نے دیوانِ وزارت میں علی بن عیسیٰ سے شراب سے علاج کے بارے میں سوال کیا۔ اور اسے اس سے محبت تھی۔ علی نے منہ پھیر لیا اور حامد شرمندہ ہو گیا۔ پھر اس نے قاضی القضاۃ ابو عمر سے پوچھا تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۔ (۵۹/۷)

"جو کچھ تمہیں رسول دے وہ لے لو اور جس سے روکے اس سے رک جاؤ۔"

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صناعات کے سلسلہ میں ان کے اہل لوگوں سے مدد لو" اور جاہلیت میں اعشیٰ اس صناعت میں مشہور تھا۔ اس نے کہا ہے

وَكَاسٍ شَرِبْتُ عَلٰى لَذَّةٍ — وَاُخْرٰى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا

(ایک پیالہ تو میں نے لذت کی وجہ سے پیا اور دوسرا اس لیے کہ اس سے علاج کروں)

پھر ابو نواس نے اسلام میں یہ شعر پڑھا اور کہا :

دع عنك لومي فان اللوم اغراء — وداوني بالتي كانت هي الداء

میری ملامت کو جانے دے کیونکہ ملامت تو برانگیختہ کرنیوالی چیز ہے اور میرا علاج اس چیز سے کر جو بذات خود بیماری ہے۔

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

بلکہ نصاریٰ اپنے عقائد کی صحت پر آج بھی قرآن سے استدلال لاتے ہیں۔ پھر حیلہ بازی کر کے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ان عقائد کے باوجود وہ توحید کے سلسلہ میں مسلمانوں جیسے ہیں:

تَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا تَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا۔ جو کچھ یہ لوگ کہتے ہیں اللہ اس سے بہت بلند ہے وہ بلند شان والا اور بڑا ہے۔

ان تمام امور کی وجہ سے شرعی دلیل میں ہر نظر کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ خیال رکھے کہ اس سے پہلے لوگوں نے کیا سمجھا اور اس پر ان کا عمل کیسے تھا۔ یہی بات راہِ صواب کے مناسب اور علم و عمل میں سیدھی ہے اور اس کی ایک وجہ ہے جسے ہم اللہ کی توفیق سے اختصار کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے۔

تیرھواں مسئلہ

جاننا چاہیے کہ احکام پر دلیل اخذ کرنا دو طرح سے وجود میں آتا ہے۔

ایک یہ ہے کہ دلیل کو احتیاج کے ماخذ سے اخذ کیا جائے اور اقتباس ایسا ہو جو اس احتیاج کے حکم کو شامل ہو تاکہ اسے مفروضہ واقعہ پر پیش کیا جاسکے تاکہ دلیل سے جو حکم ثابت ہو وہ وجود میں آنے والے واقعہ کے موافق ہو جائے۔ خواہ یہ واقع ہونے سے پہلے ہو کہ وہ حکم اس کے موافق واقع ہو۔ یا واقع ہونے کے بعد ہو جو معاملہ کی تلافی کر دے اور اس میں واقع ہونے والی غلطی کی اصلاح کر دے وہ اس طرح کہ وہ ظن غالب آجائے اور یقین ہو جائے کہ شارع کا قصد یہی تھا۔ اس انداز سے دلائل سے احکام حاصل کرنا سلف صالح کی شان ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ پیش آمدہ واقعہ میں اپنی غرض کی صحت پر مدد کے طور پر دلیل اخذ کیا جائے۔ کہ بادی النظر[1] میں ہی معلوم ہو جائے دلیل سے مقصود اس غرض کی موافقت ہے، شارع کے قصد کو اپنانا نہیں بلکہ اس سے مقصود اپنی غرض کی موافقت پر دلیل کو اتارنا ہے اس انداز سے دلائل سے احکام حاصل کرنا کجرووں

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اس جواب سے حامد بن عباس کا چہرہ جھک اٹھا اور علی بن عیسیٰ کو ڈانٹا۔ حامد نے اسے کہا کہ: اگر تم بھی ایسا ہی جواب دیتے جیسا کہ قاضی القضاۃ نے دیا ہے تو تمہارا کیا بگڑ جاتا؟ جبکہ اس نے بھی آیت اور حدیث کی مدد سے جواب دیا ہے۔ اھ اور اس میں کیا شک ہے کہ قاضی القضاۃ سے بے حیائی اور رذالت کی بات صادر ہوئی ہے جو عقل کے اندھے فاسقوں سے ہی صادر ہوتی ہے

[1] شاید یہاں أن يظهر کے بجائے بأن يظهر ہے۔

کا کام ہے۔

فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ ۔ (۳/۷)

اور جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کی متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں تاکہ فتنہ بپا کریں اور اس کے انجام کار کا پتہ لگائیں۔

گویا ان کا مقصود اس سے روشنی حاصل کرنا نہیں ہوتا۔ ان کی مراد صرف اپنی خواہشات سے فتنہ بپا کرنا ہوتا ہے۔ جبکہ پہلی صورت ہی معتبر ہے اور کجرووں کا دلیل اخذ کرنا بالتبع ہوتا ہے تاکہ ان کی کجروی کے لیے وہ دلیل حجت بن سکے۔

وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ ۔ (۳/۷)

وہ لوگ ہیں جن کی کوئی خواہش نہیں ہوتی جسے وہ دلائل کے احکام پر مقدم رکھیں۔ اس لیے۔

یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۔ (۳/۷)

وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے کچھ ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

نیز کہتے ہیں:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا (۳/۸)

اے ہمارے پروردگار! ہمیں ہدایت دینے کے بعد تو ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کر۔

گویا یہ کجرو لوگ جن باتوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ راسخین فی العلم ان سے بیزار ہو کر اللہ کی طرف رخ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے پہلی قسم کے لوگ دلیل کو اپنی خواہشات پر حاکم بنانے والے ہوتے ہیں اور یہی شریعت کی اصل ہے۔ کیونکہ شریعت آئی ہی اس لیے ہے کہ مکلف کو اس کی خواہش (کے پھندے) سے نکالے تاآنکہ وہ اللہ کا بندہ ہو جائے۔ اور دوسری قسم کے لوگ اپنی خواہشات کو دلائل پر حاکم بناتے ہیں۔ حتیٰ کہ دلائل کا اخذ کرنا غرض کے تابع ہوتا ہے۔ اور اس اجمال کی تفصیل کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے اور اس کا بقیہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کتاب الاجتہاد میں آرہا ہے۔

چودھواں مسئلہ

مواقع کی طرف نسبت کرتے ہوئے احکام کے دلائل کا اقتضار دو وجوہ پر ہے۔[1]

---

[1] مؤلف عنقریب مسئلہ کے آخر میں یہ کہے گا "جب قرآن و حدیث میں موجود فیصلوں اور فتاویٰ کا اعتبار کریں گے تو انہیں اسی اصل پر پائیں گے" یعنی آپ جس قدر اس اصل کو جانتے ہوں گے اسی قدر یہ مسئلہ قرآن و حدیث میں وارد شدہ احکام کی تنزیل پر آپ کی مدد کرے گا۔

پہلی صورت ۔ اقتضائے اصلی ہے ۔ یعنی عوارض کے وارد ہونے سے پہلے کی صورت ۔ جو اپنے مقام پر توابع اور اضافوں کے بغیر خالصۃ واقع ہوتی ہے ۔ جیسے شکار، بیع، اجارہ کی اباحت کا حکم، نکاح کا مسنون ہونا، زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات کا مستحب ہونا وغیرہ ۔

اور دوسری صورت تبعی اقتضاء ہے جو اپنے مقام پر توابع اور اضافوں کے اعتبار سمیت واقع ہوتا ہے ۔ جیسے اس شخص کے لیے نکاح کی اباحت کا حکم جسے عورتوں سے کوئی خواہش نہ ہو اور اس شخص کے لیے نکاح کا وجوب جو گناہ سے ڈرتا ہو ۔ اور اس شخص کے لیے شکار کا مکروہ ہونا جس کا قصد کھیل ہو ۔ اور اس شخص کے لیے نماز کی کراہیت جس کے سامنے کھانا موجود ہو یا اس کے لیے جسے بول و براز نے تنگ کر رکھا ہو ۔ مختصر ہر وہ کام جس کے ساتھ امر خارجی کے ملنے سے اس کا اصلی حکم مختلف ہو جاتا ہو ۔

اب جب یہ مرادی معنی واضح ہو گئے تو کیا اصلی حکم کے مقتضی کی دلیل سے استدلال پر اکتفا کرنا درست ہوگا؟ یا توابع اور نسبتوں کا اعتبار ضروری ہوگا حتیٰ کہ اطلاق والی دلیل کو ان کے اعتبار کے مقتضی دلائل سے متقید کرنا ہوگا؟ یہی وہ مقام ہے جس میں غور و فکر اور تفصیل کی ضرورت ہے ۔

اب اس کی دو ہی صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ استدلال کرنے والا واقع کے اعتبار سے ہٹ کر محض حکم کی دلیل اخذ کرے یا ایسا نہ کرے ۔ اگر ہٹ کر اخذ کرے تو استدلال درست ہوگا اور واقع ہونے کی قید کے ساتھ کے گا تو درست نہ ہوگا[1] اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ واقع ہونے کی قید کے ساتھ اخذ کی ہوئی دلیل کا معنی یہ ہوگا کہ اسے معین مناط پر اتار گیا ہے ۔ اور اکثر حوادث میں مناط کی تعین ضمیموں (ساتھ شامل ہو جانے والے امور) اور تقیدات

---

[1] ہر وہ چیز جو توابع میں سے وقوع کے ساتھ ضم ہو جائے اس کا یہ اعتبار نہ ہوگا کہ وہ اسے اصلی حکم سے نکال دے ۔ سابقہ مثالوں میں غور کرنے سے آپ کو اس بات کی صحت کا علم ہو جائے گا ۔ بعد میں مؤلف بھی موجب ف کثیر من النوازل الی ضمائم کہہ رہا ہے یعنی کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو اس کے ضمائم نہیں ہوتے اسی بنا پر اگر دلیل ایسے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے لی جائے جس میں ضمائم نہ ہوں اور دلیل کو مفرد رکھا جائے تو یہ درست ہے ۔ کیونکہ اس کا حکم حکم اصلی سے مختلف نہ ہوگا اور نہ اس کے ساتھ ایسے امر کا منا ط شامل ہوگا جو اپنے اعتبار کا محتاج ہو ۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے ۔ گویا اس کی عام صحت کا اطلاق واضح ہے ۔ دیکھیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ۔ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (۲/۲۳۸) (اللہ کے سامنے ادب سے کھڑے ہوا کرو) مناط پر اتر رہا ہے جس میں عادات کے مطابق واقع کا لحاظ رکھا گیا ہے ۔ اس کے بعد مؤلف کا قول "اگر وہاں تعیین ہی نہ ہو ..." دیکھیے اور یہ قول بھی "اگر وہ غیر معین مناط کے متعلق سوال کرے ۔ ۔ ۔ ۔"

سے ہوتی ہے، جنہیں عدم تعیین کی صورت میں مکلف نہیں سمجھ سکتا اور جب وہ سمجھتا نہیں تو اسے بیان نہ کر سکے گا۔ کیونکہ یہ ضرورت کا مقام نہیں۔ بخلاف اس کے کہ جب مناط کسی ایسے امر کے ساتھ شامل ہو جائے جو استدلال میں اپنے اعتبار کا محتاج ہو تو اس کا اعتبار ضروری ہوگا۔

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ۔ (۴/۹۵) مومنوں میں سے بیٹھ رہنے والے برابر نہیں ہو سکتے۔

جب ابتداءً نازل ہوا تو یہ اپنے اصل حکم پہ نازل ہوا۔ اور یہ مکلف کی بجا آوری کے امکان اور قدرت کے لحاظ سے مناط اصلی پہ نازل کیا گیا۔ اور یہ پہلا حکم ہے جبکہ اولی الضرر کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ اور جب ضرر والے شخص (عبداللہ بن ام مکتوم) کو شبہ پیدا ہوا اور اس نے گمان کیا کہ اس برابر ہونے کی نفی میں ضرر والے اور دوسرے سب برابر ہیں تو اس بات سے ڈر گیا اور رخصت طلب کی تو غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ کے الفاظ نازل ہوئے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخروی قاعدہ کی اصل بیان کرتے ہوئے فرمایا: جس شخص کے حساب میں تحقیق ہوگی وہ عذاب[2] دیا جائے گا" تو حضرت عائشہ رض نے اللہ تعالیٰ کے اس قول:

فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا۔ (۸۴/۸) اس سے جلد ہی آسان سا حساب لیا جائے گا۔

کے معنی پوچھے۔ کیونکہ اس حدیث کے عموم کے تحت اس کے داخل ہونے میں اشکال پیدا ہو گیا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضاحت فرمائی کہ "وہ تو محض پیشی ہوگی جس میں حساب کی جانچ پڑتال نہیں ہوگی"

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرتا ہے" الخ[3] تو حضرت عائشہ رض نے آپ سے موت کی کراہیت کے متعلق پوچھا کہ کیا یہ وہی طبعی چیز ہے (یعنی ملنے سے مراد موت ہے) یا نہیں؟

---

[1] یہ اس بات پر مبنی ہے کہ نزولِ استفسار کے بعد آیت اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ اولی الضرر مجاہدین کے برابر ہیں حالانکہ بات یوں نہیں۔ کیونکہ آیت صرف یہ قید لگائی ہے کہ وہ مجاہدین کے ساتھ روانہ نہ ہوں۔ اور یہ کہ وہ محض بلا عذر بیٹھ رہنے والوں سے افضل ہیں اور یہی کچھ سائل ابن مکتوم نے سمجھا۔ اسی وجہ سے وہ اس کے بعد جہاد کو جاتے اور صفوں میں کھڑے ہوتے۔

[2] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا۔

[3] اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے "اور جس نے اللہ سے ملنا ناپسند کیا، اللہ بھی اس سے ملنا ناپسند کرتا ہے" اسے احمد، شیخین، ترمذی اور نسائی نے حضرت عائشہ رض اور عبادہ بن صامت سے روایت کیا۔ جیسا کہ جامع صغیر میں ہے۔

توآپؐ نے انہیں بتلایا کہ "نہیں" اور مراد لی ہوئی کراہیت کی مناط واضح ہوگئی۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ۔ (۲/۲۳۸) اور اللہ کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

تو اسے حسب عادات مناط پر اتارتے ہوئے فرمایا۔ البتہ دوسرے مناط سے غرض وہ ہے جو عادات سے خارج ہو اور وہ مرض ہے جس کی آپؐ نے اپنے قول وفعل[2] سے وضاحت فرمائی جبکہ آپؐ سواری سے گرنے سے آپ کا پہلو زخمی ہوگیا تھا۔ نیز آپؐ نے فرمایا: میں اور یتیم کا کفیل اور ان دو انگلیوں کی طرح ہیں[3]" پھر جب اس کے مناط کی تعیین میں غور فرمایا تو حضرت ابوذرؓ سے فرمایا "میں ہرگز تمہیں یتیم کے مال کا والی نہ بناؤں گا[4]"

اس معنی میں مثالیں بے شمار ہیں اور شریعت سے ان کا استقرار اس تفصیل کی صحت جاننے کے لیے مفید ہے۔ گویا اگر ہم فرض کریں کہ حکم کا نزول عام ہے۔ پھر جو کوئی اسے سُنے گا اور اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے اس عام کے مقتضیٰ کی چھان بین کرے گا تو جواب اسی ماحدہ کے موافق ہوگا۔ اسی کی نظیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت ہے جو کسی صحابی کے لیے کچھ تھی اور کسی دوسرے کے لیے کچھ اور۔ جیسے ایک کو فرمایا: "کہو میرا پروردگار اللہ ہے۔ پھر اس پر ڈٹ جاؤ[5]" اور دوسرے سے کہا: "غصہ نہ کیا کرو[6]" اور جیسے کسی صحابی سے پورا مال قبول کیا، کسی سے آدھا۔ اور کوئی جو کچھ لایا وہ سارا واپس لوٹا دیا[7] حالانکہ اس سے پہلے آپ انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دے رہے تھے۔

---

[1] حضرت عائشہؓ نے یہ سمجھا کہ جو موت کو پسند کرے، اللہ اسے پسند کرتا ہے اور جو موت کو ناپسند کرے، اللہ اسے ناپسند کرتا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ بمقتضائے فطرت انسان موت کو ناپسند کرتا ہے۔ لہٰذا آپ ڈر گئیں اور فرمایا کہ ہم تو موت کو ناپسند کرتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا "یہ بات نہیں الخ" یہ حدیث بخاری کتاب الرقاق میں ہے۔ یعنی یہ موت کی کراہت خاص حالت میں ہے۔

[2] آپؐ نے فرمایا: "امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے۔ تا آنکہ فرمایا: "جب وہ بیٹھے تو تم بیٹھ جاؤ" اور آپ نے بیٹھ کر ہی نماز پڑھائی۔ متفق علیہ۔

[3] بخاری کتاب الطلاق میں یہ روایت یوں ہے۔ میں اور یتیم کا کفیل جنت میں ایسے ہوں گے اور اپنی دو انگلیوں سبابہ اور وسطیٰ کی طرف اشارہ کیا" ترمذی نے بھی اسی طرح ذکر کیا۔ اور ابوداؤد کی روایت کھاتین فی الجنتہ ہے۔

[4] یہ حدیث ج اص ۷۷، اپر گزر چکی ہے۔

[5] اسے ترمذی نے نکالا۔

[6] ایک آدمی نے کہا، اے اللہ کے رسول! مجھے وصیت فرمائیے مگر زیادہ نہ ہو کہ کہیں میں بھول نہ جاؤں تو آپ نے فرمایا لَا تَغْضَبْ (غصہ نہ کیا کرو) اسے بخاری نے کتاب الادب میں اور مالک اور ترمذی نے نکالا۔ (تیسیر)

باقی مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔

فصل

مناط کی تعیین کے کچھ مقام ہیں:

ان میں سے ایک وہ اسباب ہیں جو احکام مقرر کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ جیسے جب کوئی آیت کسی سبب پر نازل ہو یا حدیث آئے۔ تو دلیل اسی کے مطابق ہو گی اور اس میں جو بیان پورا ہوا اس کے مطابق ہو گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں[1]

عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ۔ (۲/۱۸۷) — اللہ نے مان لیا کہ تم اپنے آپ سے خیانت کرتے تھے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) ؎ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کرنے کا حکم دیا تو ایک آدمی نے کہا اے اللہ کے رسول! میرے پاس ایک دینار ہے۔ آپ نے فرمایا "اسے اپنے آپ پر صدقہ کر" (یعنی اپنی ضروریں پوری کر) پھر کہا میرے پاس ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا "اسے اپنی اولاد پر صدقہ کر" پھر کہنے لگا میرے پاس ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا! "اسے اپنی بیوی پر خرچ کر" پھر کہنے لگا: ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا "اسے اپنے خادم پر صدقہ کر" پھر کہنے لگا۔ ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا "اسے اپنی صوابدید کے مطابق صدقہ کر" انتہی تیسیر میں ابوداؤد اور نسائی سے نکالا۔ تیسیر کے مصحح کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں محمد بن عجلان مجروح ہے۔

[1] یہ دونوں آیتیں اور دونوں حدیثیں اس مناط خاص سے نہیں جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ عوارض وارد ہونے کی وجہ سے اس کا حکم عام سے مختلف ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ ایسے تبعی کا اقتضا ہو جاتا ہے جو اصلی حکم کے مخالف ہو۔ اور ان عوارض کے مطابق اس میں حکم پورا نہیں ہوتا۔ کیونکہ روزوں کی راتوں میں بیویوں سے مباشرت اپنے نفس سے خیانت کرنے والے کی حالت سے قاصر نہیں۔ بلکہ یہ عام ہے۔ اسی طرح چار بیویوں تک اجازت صرف ان لوگوں سے خاص نہیں جو یتیموں کے بارے میں عدل نہ کر سکنے سے ڈرتے ہوں۔ اسی طرح اعمال کا نیتوں پر منحصر ہونا ہجرت کے مسئلہ پر قاصر نہیں۔ اسی طرح اعضاء کو پوری حد تک نہ دھونے کی وعید ایڑیوں پر منحصر نہیں۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ احکام کا انحصار مناط پر نہیں ہوتا وہ تو سبب ہے۔ اور عنقریب مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ جب وہ دونوں مختلف نہ ہوں تو جواب مناط خاص ہی کے مطابق واقع ہو گا۔ گویا یہ اس کی مثالیں ہیں۔ رہے وہ مناط خاص جو عام حکم کے مخالف ہیں تو ان کی مثالیں اس فصل سے پہلے ذکر ہو چکی ہیں۔ لہٰذا آپ پر یہ مقام مشتبہ نہ رہنا چاہیے۔

چونکہ لوگ اپنے آپ سے خیانت کرتے تھے لہٰذا اس آیت نے یہ کہنے سے ان کے لیے وہ کچھ مباح ہوگیا جو پہلے ممنوع تھا حتیٰ کہ اس وقت ان کا یہ فعل اپنے آپ سے خیانت نہ رہا۔ اور ارشاد باری ہے :

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ۔ (۴/۳)

اگر تمہیں یہ ڈر ہو کہ یتیموں کے بارے میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو پسند ہوں ان سے نکاح کرو۔

جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت انصاف نہ کرنے کے خوف کا مظنہ موجود تھا۔ اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

اور حدیث میں ہے کہ : جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہو تو اس کی ہجرت اللہ اور رسول ہی کے لیے ہے"۔[۱] اس میں ہجرت کی تمثیل اس لیے آئی ہے کہ وہی سبب ہے نیز آپ نے فرمایا : وضو میں ایڑیاں پوری طرح نہ دھونے سے دوزخ کا عذاب ہوگا"[۲] حالانکہ ایڑیوں کے ماسوا پاؤں کا حکم بھی اس کے برابر ہے۔ لیکن حدیث میں اس کا سبب پاؤں کو پوری حدتک دھونے میں کمی کا رہ جانا ہے اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

اور ایک یہ ہے کہ بعض مناطات کے متعلق یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ حکم میں داخل ہیں یا اس سے خارج ہیں حالانکہ حکم میں[۳] ایسا نہیں ہوتا۔ پہلی صورت کی مثال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہی قول ہے جو پہلے گزر چکا کہ "جس شخص کے حساب کی چھان بین ہوئی اسے عذاب دیا جائے گا"[۴] نیز آپ کا ارشاد : "جو اللہ کو ملنا پسند نہیں کرتا، اللہ بھی اس سے ملنا پسند نہیں کرتا"۔[۵] اور دوسری صورت کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے نمازی سے کہا[۶] کہ : جب میں نے تمہیں بلایا تو کس چیز نے تمہیں میرے پاس آنے سے روکا؟ حالانکہ جو کچھ مجھ پر نازل ہوا اس میں آیا ہے کہ :

اِسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ (۸/۲۴) "اللہ اور اس کے رسول کا کہا مانو"!

---

[۱] یہ حدیث ج ا ص ۲۹۷ پر گزر چکی ہے۔

[۲] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا اور یہ حدیث کا ٹکڑا ہے۔

[۳] گویا شارع نے مناط واضح کردیا۔ اور شبہ دور ہوگیا۔

[۴] یہ حدیث ج ۳ ص ۸۰ پر گزر چکی ہے۔

[۵] " " " "

[۶] وہ سعید بن المعلی تھا۔ اور اس حدیث کو بخاری نے نکالا۔

یا جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو۔ جبکہ نمازی صرف اپنے اس اعتقاد کی وجہ سے نماز میں لگا رہا کہ اس آیت کے معنی اس معلینہ واقعہ پر اثر انداز نہیں ہوتے۔

اور یا یہ کہ جس لفظ سے خطاب کیا گیا وہ مجمل ہو کر ابتداءً اس سے مفہوم ہی نہ سمجھا جائے اور مکلف اس پر عمل کے وقت اس کی وضاحت کا محتاج ہو۔ اور یہ اجمال کبھی تو عام مکلفین کے لیے واقع ہوتا ہے اور کبھی صرف کسی کو واقع ہوتا ہے۔ عام کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ۔ (۲/۲۵۸) — اور نماز قائم کرو اور جو کچھ ہم نے تمہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرو۔

کیونکہ اس آیت کا مقصود پہلی ہی بار سمجھ میں نہیں آتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال سے اس مقصود کی وضاحت کی۔

اور خاص کی مثال عدی بن حاتم[1] کا وہ قصہ ہے جس میں انہوں کالے دھاگے سے سفید دھاگا کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کھائی۔ تاآنکہ اس کا سبب مِنَ الفجر نازل ہوا۔ اور اسی معنی میں ان[2] کا وہ قصہ ہے جو اس آیت:

اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللہِ۔ (۳/۶۴) — انہوں نے اپنے علماء و مشائخ کو اللہ کے علاوہ رب بنا لیا تھا۔

سے متعلق ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا قصہ[3]۔ اسی طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں گویا یہ ہیں وہ مقامات۔ اور ان سے ملتے جلتے دوسرے بھی جو مناط کی تعیین کا تقاضا کرتے ہیں جن میں ہر حادثہ کی نسبت سے واقعہ کے موافق دلیل اخذ کرنا ضروری ہے۔

---

[1] عدی بن حاتم کے نزدیک اس آیت کا اجمال خاص تھا جبکہ دوسرے صحابہ کے نزدیک دونوں آیتوں میں کوئی اجمال نہ تھا۔

[2] اور وہ یہ ہے کہ جب عدی بن حاتم نے یہ آیت سنی تو کہا: اس کا کیا معنی ہے۔ نصاریٰ اپنے علماء و مشائخ کی عبادت تو نہیں کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے معنی سے متعلق جواب دیا کہ: کیا وہ علماء و مشائخ اپنے پاس سے ان نصاریٰ کے لیے احکام شرعیہ نہیں بتلاتے تھے؟ حالانکہ یہ بات اللہ سبحانہ کو ہی سزاوار ہے"

[3] یعنی حیض کی حالت میں۔ اور حضرت عمرؓ کا سوال اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ سے جواب: عبداللہ کو حکم دو کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے۔ تاآنکہ فرمایا۔ یہ ہے وہ عدت جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں حکم دیا ہے۔ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ (۶۵/۱) یہ حدیث چھیوں میں موجود ہے۔

پھر اگر وہاں تعیین[1] موجود ہی نہ ہو تو مفروض الوقوع (اگر واقعہ ہوتا تو کیسا ہوتا) واقع کے موافق دلیل اخذ کرنا درست ہوگا۔ اور اصل میں اس پر دلالت کرنے والی دلیل کے مقتضیٰ کو منفرد رکھنا درست ہے جب تک کہ اس کی تعیین نہ ہو سکے اس کے توابع کا اعتبار ضروری ہے۔ اسی صورت حال کے لیے ہم کہتے ہیں کہ: جب کسی عالم سے امر سے متعلق پوچھا جائے کہ فی الواقع کیسے[2] حاصل ہوا تو اسے صرف یہ جواب دینا ہی درست ہے کہ واقع کے مطابق حاصل ہوا۔ اگر وہ کوئی اور جواب دے گا تو وہ مناط کے عدم اعتبار میں خطا کرے گا جس کا اس سے حکم پوچھا گیا تھا۔ کیونکہ سوال تو اس سے مناط معین کا کیا گیا تھا اور وہ جواب مناط غیر معین کا دے رہا ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غیر معین مناط معین تک جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ وہ بھی عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے یا مطلق سے مقید ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفروضہ[3] ایسا نہیں۔ بحث پر مناط خاص کی ہو رہی ہے جو عوارض کے وارد ہونے پر عام سے مختلف ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف نہ ہونا فرض کر لیا جائے تو جواب مناط خاص کے مطابق ہی واقع ہوگا۔ اور اس کی مثال صرف وہی ہے جس نے پوچھا تھا کہ: کیا اس طرح کے سکہ کے درہم کی بیع دوسرے سکہ کے اسی وزن کے درہم سے جائز ہے؟ یا ڈھلے ہوئے کی ان ڈھلے سے بیع جائز ہے جبکہ وزن برابر ہو؟ تو مسئول نے اسے جواب یہ دیا کہ "درہم درہم کے بدلے ہو اور برابر برابر ہو۔ پھر جس نے زیادہ کیا یا زیادہ ہوگیا تو اس نے سود کھایا۔ کیونکہ اس جواب سے اس کے اس اصل سے متعلقہ سوال کا جواب[4] حاصل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں سائل کو یہ کہنے کا حق ہے جس جزو کا میں نے آپ سے سوال کیا تھا یا وہ

---

[1] اس حالت میں ان دونوں طرح کے اخذ میں فرق ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ حسب معمول واقع ہونے کا مفروضہ کوئی تبدیلی نہیں لاتا۔

[2] یعنی ایسے امر سے متعلق جس کے واقع ہونے میں اس کی کیفیت اور توابع خاص وہ اس طرح کہ وہ ان امور سے ہو جن کی مناط معین ہے۔

[3] یعنی مفروضہ وہ نہیں جس میں ہم غلطی کے ساتھ حکم لگا رہے ہیں۔ جبکہ جواب میں اس نے ایسا لحاظ نہیں رکھا یعنی مناط خاص کونسی ہے وہ جو بھی ہوتی ہے ہو جائے۔

[4] اگر سوال کے پہلے جزء کی طرف نسبت کی جائے تو جہاں مناط خاص کی تعیین کا موقع تھا وہاں جواب عام سے ہے۔ کیونکہ آپ کا قول فمن زاد الخ میں یہ احتمال ہے کہ درہموں کی تعداد (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

سُود کے قبیل سے تھا؟ یا نہ تھا؟ ہاں اگر وہ یہ سوال کرتا کہ درہم کی درہم سے بیع جائز ہے جبکہ ان کا وزن بھی وہی اور سکہ بھی وہی اور عمدگی بھی وہی ہو؟ تو وہ ایسا جواب دیتا، تو مقصود حاصل ہو سکتا تھا لیکن وہ بھی بالواسطہ، البتہ سائل کو یہ معلوم ہو جاتا کہ دونوں درہم ہر لحاظ سے ایک جیسے ہیں۔ پھر جب اس سے چاندی کی چاندی سے بیع کے متعلق پوچھا جاتا۔ اور وہ اس قسم کا جواب دیتا تو اس کا جواب درست ہوتا۔ کیونکہ سوال تو مناط مطلق سے متعلق ہے جس کا جواب وہ اصل کے مقتضیٰ پر دے رہا ہے۔ اور اگر اسے واقعہ کے مطابق معاملہ کی تفصیل تبلائی جاتی تو جائز ہوتا اور یہ مفروضہ بہت سی صُورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور یہ کام اہل تفریع اور مسائل کی عودی کثرت ہوگی۔ جبکہ حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ سائل کو اسی حد تک جواب دیا جائے جتنا اس کا سوال ہے۔ اگر وہ مناط غیر معین کا سوال کرتا ہے تو اقتضائے اصلی کے موافق جواب دیا جائے اور اگر وہ معین کا سوال کرتا ہے تو واقع میں اس کا اعتبار ضروری ہے تاکہ جس چیز کی سائل کو احتیاج ہے وہ اسے پوری مل جائے۔ اور جو شخص ان احکام و فتاویٰ کا اعتبار کرے گا جو کتاب و سنت میں موجود ہیں تو انہیں اسی اصل کے موافق پائے گا۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) زیادہ ہو مگر وزن میں برابر ہوں اگرچہ وہ دو الگ الگ سکے ہوں۔ اور یہ سمجھنے کا بھی احتمال ہے کہ اگر سکے مختلف ہوں تو ان کے متعلق "درہم درہم کے بدلے" نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ وہ دوسری نوع ہے۔ ان ہر دو احتمال کی وجہ سے جواب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ وزن کی یکسانی کے باوجود سکہ یا تعداد کا اختلاف سُود ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وزن میں زیادتی مراد ہو۔ اس صُورت میں جواب صحیح ہوگا۔ اور ان احتمالات کے باقی رہنے کے باوجود جواب سوال کے نہ مطابق ہے اور نہ مفید ہے۔ کیونکہ یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ "ہمارے سوال کا حکم کیا ہے؟

اور اگر سوال کے جزء ثانی کی طرف نسبت کی جائے تو جواب دو راز کار ہے۔ کیونکہ جس بات کا سوال تھا وہ تو جواب میں موجود ہی نہیں۔ کیونکہ مسکوک کو درہم شمار نہیں کیا جاتا۔ اگر مؤلف اسے حذف کر دیتا تو بہتر تھا۔ اور اس کا قول لکان مصیبًا کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہاں جواب سوال سے اخص ہونا چاہیے۔ کیونکہ درہم مطلق چاندی سے اخص ہے۔ یہ اس صُورت میں ہے جبکہ درہم وہی ہو جو معروف ہے اور چاندی ڈھالا جاتا ہے۔ تاکہ باہمی لین دین ہو سکے۔ اور جب درہم سے مراد بکنے والی چیز کی قسم ہو تو مؤلف کا کلام اس سے مناسبت نہیں رکھتا۔

نظرِ ثانی ۔ دلائل کے عوارض میں

یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل احکام و تشابہ میں ہے جس کے چند مسائل ہیں :

پہلا مسئلہ

محکم کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے ۔ عام اور خاص ۔ خاص وہ ہے جو منسوخ نہ ہو۔ اور یہ علماء کے ناسخ و منسوخ سے عبارت ہے ۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ حکم ناسخ ہے یا نہیں ۔ گویا علماء یوں کہتے ہیں : یہ آیت محکم ہے اور یہ منسوخ ہے۔

اور عام وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور اپنے معنی کی وضاحت کے لیے وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو۔ اور متشابہ پہلی قسم کے استعمال کے مطابق منسوخ ہے اور دوسرے معنوں کے لحاظ سے وہ ہے جس کے الفاظ سے مراد واضح نہ ہو۔ خواہ وہ مراد بحث و نظر سے معلوم ہو یا نہ ہو۔ اور اسی دوسری قسم کے مطابق مفسرین کی بحث کے دلائل ہوتے ہیں ۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وضاحت ہے ؛

هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ — وہی تو ہے جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی۔
مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ (۳/۷) — اس میں کچھ تو محکم آیات ہیں ۔

اور دوسرے معنوں کے لحاظ سے محکم اور متشابہ میں وہ چیزیں بھی داخل ہو جاتی ہیں ۔ جن پر اس حدیث میں متنبہ کیا گیا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حلال بھی بیّن ہے اور حرام بھی اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ امور ہیں[1]" گویا بیّن سے مراد محکم ہے۔ اور تشابہ کی وجوہ اگرچہ آیت اور حدیث کی رُو سے مختلف[2] ہیں تاہم ان کا معنی ایک ہی ہے ۔ کیونکہ معنی ہی مخاطب[3] کے فہم کی طرف راجع ہے ۔ جب اس طرح کے استعمال پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ منسوخ ، مجمل ، ظاہر ، عام اور مطلق اپنے اپنے وضاحت کرنے والے احکام سے پہلے متشابہ

---

[1] اسے تیسیر میں پانچوں سے روایت کیا اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں ۔

[2] عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ آیت تشابہِ حقیقی میں صریح ہے ۔ اور حدیث تشابہ اضافی میں ظاہر ہے کبھی مناط میں واقع تشابہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے ۔

[3] یعنی ان دونوں میں سے کسی کے معنی مخاطب پر واضح نہیں ہوتے۔

کے معنی کے تحت ہی داخل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ناسخ اور جس کا حکم برقرار رہے اور مبین، مؤول، مخصص اور مقید، محکم کے معنی کے تحت داخل ہوتے ہیں [1]

دوسرا مسئلہ

یہ تو معلوم ہے کہ شرعیات میں تشابہ موجود ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ کس مقدار میں ہے۔ آیا وہ کم ہے؟ یا زیادہ ہے؟ شرعیات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ کم ہے، زیادہ نہیں جس کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل۔ نص صریح ہے جو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

هُوَ الَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ	وہی تو ہے جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی
مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰبِ	اس کی کچھ محکم آیات ہیں اور وہ ام الکتاب ہیں
وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ (۳/۷)	اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔

محکمات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وہی ام الکتاب ہیں" جو اس بات پر دلیل ہے وہی بڑی اور کثیر ہیں۔ اور اُم کا معنی وہ چیز ہے جو بڑی بھی ہو اور عام بھی۔ جیسے ام الطریق یعنی بڑا راستہ یا شاہراہ اور اُم الدماغ وہ جھلی جو دماغ کے تمام اجزاء و اطراف کو گھیرے ہوئے ہے۔ اور ام کا معنی اصل بھی ہے جیسے مکہ کو اُم القریٰ کہا گیا ہے۔ کیونکہ زمین اس کے نیچے بچھائی گئی ہے۔ اور یہاں اُم کے معنی پہلے ہی ہیں۔ (یعنی بڑا اور کثیر حصہ) اور جب یہ صورت ہو تو اللہ تعالیٰ کے قول وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ سے مراد قلیل ہوگی [2]

دوسری دلیل۔ اگر متشابہ زیادہ ہوتے تو التباس و اشکال بھی زیادہ ہوتے۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا

---

[1] یعنی اس معرفت کے بعد کہ وہ ناسخ ہے الخ گویا اب وہ واضح بن گیا اور اس کے معنی کی وضاحت کے لیے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں رہی۔

[2] پہلے معنوں کی طرف، جو کہ بڑا حصہ' ہیں اس کا رجوع ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ دوسرے معنی ایسے مصدر کی طرف راجع ہیں جس پر کوئی دوسری چیز فرع ہوتی ہو جیسے اُم القریٰ کی مثال سے لیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ زمین اس کے نیچے بچھائی گئی ہے۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ کبھی فرع، اصل سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر مؤلف یوں کہتا والام ایضًا الاصل والعماد (ام کا معنی بنیاد اور ستون بھی ہے) جیسا کہ قاموس میں ہے تو پہلے معنوں کی طرف اس کا رجوع واضح ہو جاتا۔ کیونکہ جن معنوں پر اعتماد اور بھروسہ کیا گیا ہے وہ کسی چیز کا بڑا اکثر حصہ ہوتا ہے۔ اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

جاسکتا کہ قرآن بیان اور ہدایت ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَّ مَوْعِظَةٌ — یہ قرآن لوگوں کے لیے بیان اور متقین کے لیے ہدایت اور نصیحت ہے۔

نیز فرمایا:

هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝ (۲/۲) — متقین کے لیے ہدایت ہے۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[1] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ ۔ — ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں پر وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

اور قرآن تو نازل ہی اس لیے ہوا لوگوں کے درمیان واقع شدہ اختلاف کو ختم کر دے۔ اور مشکل اور ملتبس تو بذاتِ خود اشکال اور حیرت ہے نہ کہ بیان اور ہدایت۔ لیکن شریعت تو ہے ہی بیان اور ہدایت جو اس بات پر دلیل ہے کہ متشابہات زیادہ نہیں۔ اور اگر دلیل سے یہ بات ثابت نہ ہوتی کہ شریعت میں متشابہات بھی موجود ہیں تو ان آیات کے مطابق ان کی موجودگی صحیح نہ تھی چونکہ یہ بات شریعت میں آگئی ہے (کہ اس میں متشابہات بھی ہیں) لہٰذا اس پہلو سے کہ ان پر ایمان اور ان کا اقرار زائد چیز ہیں مکلفین کا کوئی حکم ان سے متعلق نہیں جیسا کہ شریعت میں آیا ہے۔ اور یہ بات واضح ہے۔

تیسری دلیل۔ استقراء ہے۔ کیونکہ مجتہد جب شرعی دلائل میں نظر ڈالتا ہے تو اس کے لیے غور و فکر کا قانون جاری ہے۔ وہ شرعی احکام کو جوڑ کر اکٹھا کرتا اور اس کی اطراف کو ایک ہی پہلو پر منظم کرتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ ۝ (۱۱/۱) — یہ کتاب اللہ تعالیٰ حکیم و خبیر کی طرف سے ہے جس کی آیات کو محکم بنایا گیا پھر مفصل کیا گیا ہے۔

نیز فرمایا:

تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ (۱/۱۰) — یہ حکمت والی کتاب کی آیات ہیں۔

اور فرمایا:

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا — اللہ نے نہایت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں

---

[1] استدلال کا تقاضا یہ ہے لتبین کا معنیٰ اس کے ساتھ ہو تاکہ وہ بیّن بن سکے۔ اور مؤلف کی سابقہ اور لاحقہ کلام سے غرض اس کی مؤکد ہے اور یہ اس کے خلاف ہے جو اس کی تفسیر کی گئی ہے کہ سنت قرآن کا بیان ہے۔

مُّتَشَابِهًا ۔ (۳۹/۲۳) (یعنی) کتاب جس کی آیات ملتی جلتی ہیں۔

یعنی ایک دوسری سے ملتی جلتی ہے۔ اس کی پہلی آیات پچھلی کی اور پچھلی پہلی کی تصدیق کرتی ہیں یعنی نزول کے لحاظ سے پہلی اور آیات ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں۔

کہا جا سکتا ہے کہ متشابہ کم کیسے ہیں؟ جو وجہ ابھی بیان ہوئی، اس لحاظ سے تو وہ بہت زیادہ ہیں کیونکہ اس میں منسوخ، مجمل، عام، مطلق، مؤول[1] بہت سے امور داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر نوع کی کئی انواع ہیں جو لمبی چوڑی تفاصیل پر مشتمل ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن عباسؓ سے منقول خبر ہی کافی ہے۔ آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ کے سوا کوئی ایسا عام نہیں جس کا مخصص نہ ہو۔ اور غور کرنے والا جب شرعی قواعد میں ان کے کلیہ کے قواعد کے ساتھ تفصیل پر نظر ڈالتا ہے تو اسے معلوم ہو گا کہ وہ کسی معروف طریق پر نہیں چلتیں۔ واجبات جو ضروریات سے ہیں ظاہر ہیں اطلاق و عموم کے حکم پر واجب کیے گئے ہیں۔ پھر حاجیات تکمیلیات اور تحسینیات آئیں تو وہ اتنی مختلف وجوہ اور اطراف سے مقید ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں۔ یہی حال ان چیزوں کا ہے جو عام کے ساتھ مذکور ہیں۔

پھر آپ شریعت کا کوئی متفق علیہ مسئلہ ایسا نہ پائیں گے جن میں سے چند ایک کو چھوڑ کر بالنسبت اختلاف واقع نہ ہوا ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے متفق علیہ واضح ہوتا ہے اور مختلف فیہ غیر واضح۔ کیونکہ اختلاف کا پھیلاؤ ہی وہ تشابہ ہے جو اس کے مناط میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح تکلیف کے بارے میں شریعت کا مبنیٰ اوامر و نواہی پر ہے۔ اور ان میں بھی اختلاف ہے پہلے اس کے معنیٰ[2] میں، پھر اس کے صیغہ میں، پھر جب صیغہ کی تعیین افعل یا لاتفعل سے ہو جائے تو اس میں۔ تو یہ بتائیں کس چیز کا تقاضا کرتی ہیں؟ مختلف اقوال پر ہونے کا۔ یہی تو تقاضا کرتی ہیں لہٰذا متفق علیہا مختلف فیہ کی فرع میں سے جس کی بھی بنیاد اس اصل پر رکھی جائے وہ بھی مختلف فیہ[3] ہو گی۔ تا آنکہ اس کی تعیین اجماع کی جہت سے ثابت ہو جائے۔ یہ کتنی تکلیف دہ بات ہے؟

---

[1] یعنی اس معرفت سے پہلے کہ اس کی تاویل کس چیز کی مقتضی ہے۔ ورنہ اس معرفت کے بعد وہ محکم ہو گی۔

[2] یعنی کیا وہ اپنے استعلاء کی بنا پر بغیر کسی رکاوٹ کے فعل کا اقتضا رہے؟ یا وہ ایسا قول ہے جو مامور بہ کام کے ساتھ مامور کی اطاعت کا مقتضی ہے؟ اور مؤلف کے قول فی صیغتہ کا مطلب یہ ہے کہ آیا اس کے لیے ایسا صیغہ ہے جو اسے خاص کرتا ہو یا نہیں؟ اور اس کا قول فیما تقتضیہ یعنی وجوب کا یا استحباب کا یا امر مشترک کا مقتضی ہے؟ اور آیا وہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں کرتا؟ اور کیا وہ ایسی چیز کا حکم ہے جو اپنی ضد نہی کا مقتضی ہو یا ایسی چیز سے نہی ہے جو اپنی ضد امر کی مقتضی ہو یا ایسی بات نہیں۔

[3] یعنی اختلاف ہے یا حکمی، اس لیے کہ وہ مختلف فیہ پر بنا کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں وہ دلائل جن کا معنیٰ الفاظ سے کیا جاتا ہے وہ اس وقت تک خالص نہیں ہوتے جب تک وہ ان دس علتوں سے محفوظ نہ ہوں جن کا ذکر آغاز کتاب میں کیا گیا ہے اور یہ بہت مشکل معاملہ ہے۔ رہا اجماع تو وہ ابتدا ہی سے متنازع فیہ رہا ہے[1]۔ پھر اگر وہ ثابت ہوجائے تو اس کے بالاتفاق حجت ثابت ہونے میں اتنی زیادہ شرائط ہیں کہ ان میں کوئی بھی کم ہو تو وہ حجت نہیں رہتا یا مختلف فیہ ہوجاتا ہے۔ پھر عموم بھی ابتداً مختلف فیہ ہے۔ کیا اس میں عموم کا صیغہ موجود ہے یا نہیں؟ اور اگر ہم اس کا وجود مان لیں تو بھی چند شرطوں کے بغیر عائد کی گئی ہیں اور جن اوصاف کا اعتبار کیا گیا ہے کے بغیر وہ عمل نہیں کرتا۔ ورنہ اس کا اعتبار نہ ہوگا یا اس کے اعتبار میں اختلاف ہوگا۔ اور مطلق کا اپنے مقید کے ساتھ بھی یہی حال ہے۔ علاوہ ازیں جب بڑے بڑے دلائل غیر واضح ہوں بلکہ ان میں تاویل کا احتمال ہو تو ناظر کے لیے کوئی بھی دلیل علی الاطلاق محفوظ نہیں رہ سکتی۔

پھر اخبار احاد بھی شریعت کا ستون ہیں اور دلائل کا زیادہ حصہ یہی احادیث ہیں جن میں اسانید کی جہت سے ضعف راہ پاتا ہے حتیٰ کہ ان کے حجت ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ اور اگر وہ حجت ہے تو اس کے لیے بھی کچھ شرائط ہیں اگر وہ اسمیں خلل ڈال دیں تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا یا اس کے قابل عمل ہونے میں اختلاف پیدا ہوجائے گا اور ان تمام احادیث میں سے جو احکام اخذ کیے جاسکیں وہ مفہوم ہوگا اور یہ سب کچھ مختلف فیہ ہے۔ لہٰذا اس پر کوئی متفق علیہ مسئلہ فرع نہیں کیا جاسکتا۔

پھر جب ہم قیاس کی طرف لوٹتے ہیں تو ایسا سیلاب آتا ہے جو بستیوں کو بہائے جاتا ہے جس میں پہلے پہل تو قیاس ہی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے پھر اس کی قسموں میں، پھر اس کی علتوں کے مسالک میں، پھر اس کی صحت کی شرطوں میں۔ معہذا اس کا بیس اعتراضات سے محفوظ ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ سب کچھ قیاس کے خالص جاننے کو کس قدر دور کرنے والی چیزیں ہیں حتیٰ کہ اس کا مقتضا حکماً ظاہر جلی ہوجائے۔

علاوہ ازیں ہر شرعی استدلال دو مقدموں پر مبنی ہوتا ہے۔ ان میں ایک تو شرعی ہوتا ہے اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ آیا وہ شرعی ہے؟ اور دوسرا مقدمہ نظری ہوتا ہے جو مناط کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ہر مناط بداہتہً معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ گمان غالب ہے کہ وہ نظری ہے گویا شرعی دلائل کا غالب حصہ نظری ہوگیا۔ اور ابن جوینی کا گمان ہے کہ نظری عقلی مسائل میں عادتاً اتفاق ممکن نہیں۔ اور قاضی کی بھی یہی رائے ہے۔ اور وہ نظریہ جو خالصۃً غیر عقلی ہو اس پر اتفاق ہونا تو اور بھی مشکل ہے۔ یہ تمام باتیں آپ پر یہ واضح کر دیتی ہیں کہ شریعت میں متشابہات بہت زیادہ ہیں۔ بخلاف

---

[1] بعض نے اس میں زمانہ کے انقطاع کی شرط عائد کی ہے اور بعض نے یہ کہ اتفاق کرنیوالے تواتر کی تعداد میں ہوں۔ اور آیا اس کا مستند ہونا ضروری ہے یا نہیں، اور کیا یہ جائز ہے کہ اس کا مستند قیاس ہو یا نہیں اور ایسی ہی اور شرطیں ہیں۔

اس چیز کے جس پر استدلال گزر چکا ہے۔

ان تمام باتوں کا جواب یہ ہے کہ ان[1] میں سے کسی کی بھی دلیل نہیں۔ مذکورہ تفسیر کے مطابق متشابہ ہیں، واقع کے مطابق تشابہ نہیں رہتا اگرچہ اس میں تمام انواع داخل ہوں جن پر دلائل کا مدار ہے۔ جبکہ اس کی تفسیر عموم سے کی جائے جس سے مراد خصوص ہو تو اس کی تخصیص پر دلیل قائم کی ہے اور اس سے مراد واضح کر دی ہے۔ اسی بات پر حضرت ابن عباس کا یہ قول دلالت کرتا ہے: کوئی عام نہیں جس کا مخصص نہ ہو"[3]

اس میں جو بھی تشابہ ہے اس کی وضاحت حاصل ہو جائے گی۔ اور بھی باقی تمام انواع کا حال ہے۔ وہ صرف اس وقت تک متشابہ ہوتا ہے جب تک اس کا بیان نہ ہو۔ اور اس کے بیان پر دلیل قائم ہو چکی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے دین مکمل ہو چکا تھا۔ اسی لیے صاحب اجتہاد کو مثال کے طور پر عام سے تمسک پر ہی اکتفا نہ کر لینا چاہیے جب تک کہ وہ اس کے مخصص کی بھی چھان بین نہ کرے۔ اور مطلق سے بھی تا آنکہ یہ دیکھ لے کہ اس کا کوئی مقید ہے یا نہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان جمع کے ساتھ ہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ گویا عام اپنے خاص کے ساتھ مل کر ہی دلیل ہے۔ اگر خاص غائب ہو تو عام متشابہ کی قبیل سے ہو جاتا ہے۔ خواہ اس میں خصوص مراد[4] لینے کی بات موجود ہو۔ اور اس خصوص کو اٹھا دینا[4] کجروی اور راہِ صواب سے انحراف ہوتا ہے۔

---

[1] یعنی کیا الفاظ یا صیغے ایسے ہیں جن کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ عموم کے لیے ہیں، جیسے "مَن"، الذی اور نفی کے سیاق میں نکرہ۔ اسی طرح کیا وہ عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ یا وہ خصوص کے لیے ہے؟ یا ہم وقف کی بات کرتے ہیں؟

[2] یعنی جن وجوہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ صرف دو وجہوں کی طرف راجع ہیں۔ ان کی فصل ثانی ہے جس میں اختلات کے آٹھ مسالک ہیں۔ اور مؤلف کا قول بحسب التفسیر المذکور یعنی وہ جس کے الفاظ سے اس کے معنی واضح نہ ہوں۔ بلکہ وہ کسی غیر کا محتاج ہو۔ لیکن جو کچھ متشابہ حقیقی کے معنی میں تیسرے مسئلہ میں ذکر آ رہا ہے، یہ انواع اس میں داخل نہیں ہوتیں۔ اور یہ اشکال کی دونوں وجہوں میں سے پہلی وجہ کے ساتھ خاص جواب ہے اور دوسرا جواب بعد میں آنے والے مسئلہ میں آ رہا ہے جہاں مؤلف کہتا ہے۔ وَأَمَّا مَسَائِل الخلاف وَان كثرت الخ (اختلافی مسائل اگرچہ زیادہ ہیں . . . . .)

[3] یعنی ایسا عام شریعت میں موجود نہیں۔ ایسا کوئی عام نہیں جس سے خصوص مراد تو ہو اور اس کا مخصص اس میں مفقود ہو۔ بلکہ خصوص کی دلیل کا قائم ہونا ضروری ہے۔

[4] یعنی مخصص کو کام میں نہ لایا جائے اور شریعت میں اس کی موجودگی کے باوجود اسے قبول نہ کیا جائے۔ کیونکہ شرعی دلیل عام اور اس کے مخصص کے مجموعہ کا نام ہے۔ گویا صرف اکیلے عام کو اخذ کرنا کجروی ہے۔

[illegible]

تھے کہ عیسیٰ ہی اللہ ہیں۔ کیونکہ وہ مُردوں کو زندہ کرتے، بیماروں کو اچھا کرتے، غیب کی خبریں دیتے تھے۔ وہ مٹی سے پرندے کی شکل بنا کر اس میں پھونک مارتے تو وہ پرندہ بن جاتا۔ نیز وہ کہتے تھے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کے بیٹے ہیں۔ کیونکہ ان کا کوئی معلوم باپ نہیں تھا۔ انہوں نے گہوارے میں کلام کیا جبکہ اس سے پہلے اولادِ آدم میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا تھا۔ نیز وہ کہتے تھے کہ وہ تین میں کا تیسرا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَعَلْنَا، اَمَرْنَا، خَلَقْنَا اور قَضَیْنَا کہا ہے۔ اگر وہ ایک ہی ہوتا تو یوں کہتا فعلتُ، امرتُ، خلقتُ اور قضیتُ بلکہ وہ اللہ اور عیسیٰ اور مریم ہیں۔ ان کی تمام باتوں کے جواب میں قرآن یعنی سورہ آل عمران کی ابتدائی نازل ہوئیں تاآنکہ فرمایا:

فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝ (۳/۶۴) — پھر اگر وہ اعراض کریں تو تم کہہ دو گواہ رہو کہ ہم مسلمان ہیں۔

اس حکایت میں وہی تشابہ کا مسئلہ ہے جو ہمارے زیر بحث ہے کہ انہوں نے اللہ کی ایسی قدرت کی جو اس کا تھا، انہوں نے اللہ کو بندے پر قیاس کیا اور اسے بیوی اور بیٹے سے منسوب کر دیا۔ اور مخلوق کے لیے وہ کچھ ثابت کیا جو خالق کے سوا کسی کو سزاوار نہیں۔ اور بغیر باپ کے انسان پیدا کرنے میں خالق کی قدرت کی نفی کی۔ حالانکہ انہیں اللہ کی آیات پر ایمان لانا واجب تھا اور ان باتوں کی تنزیہ بھی، جو اس کے لائق نہیں۔ مگر انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ امورِ الٰہیہ پر اپنی آرار کے مطابق فیصلہ کیا اور صراطِ مستقیم سے ٹیڑھی راہ پر جا پڑے۔

اور تشابہ کی دوسری قسم اضافی ہے۔ جو آیت کی صراحت میں داخل نہ ہو، خواہ اس کے معنی میں داخل ہو۔ کیونکہ شرعی وضع کی حیثیت سے وہ متشابہ نہیں بنتا۔ کیونکہ نفسِ امر میں تو اس کی وضاحت حاصل ہو چکی لیکن ناظر اجتہاد میں قاصر رہتا ہے یا خواہش کی اتباع میں وضاحت کی راہ سے ہٹ جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے اشتباہ کو دلائل کی طرف منسوب کرنا درست نہیں[۱] اسے صرف ناظرین کی دلائل سے لاعلمی یا تقصیر کی طرف ہی منسوب

---

[۱] نجران والوں نے جو گفتگو کی اس میں ایسا کوئی متشابہ نہیں جو معروضہ ہے۔ کیونکہ حضرت عیسیٰؑ کے بارہ میں ان کی مذکورہ مباحث سے متعلق جو آیات وارد ہوئیں ان کے محکم ہونے میں کوئی شبہ نہیں نہ ان میں کوئی اشتباہ پایا جاتا ہے۔ لیکن ان کے اشتباہ کا موضوع ان کی انہی خواہشات کی اتباع ہے کہ وہ اپنے فاسد خیالات کو ان باتوں سے پاکیزہ بنا رہے تھے۔ اور یہ اسی سے مشابہ ہے جو لوگ متشابہ آیات کی تفسیر میں اپنی خواہشات کی اتباع کا کام کرتے ہیں۔ اسی لیے مؤلف نے فیہ نزلت نہیں کیا بلکہ وفی نحو من ھذا انزلت آیۃ الخ (اس طرح کی آیات سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی) کہا ہے۔

[۲] اگرچہ اشتباہ انہیں دو سببوں میں سے کسی ایک سے پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف تیسری قسم کے کہ اس کی دلیل سمجھ میں آتی ہے اور اشتباہ اس کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا۔ اشتباہ تو محض تطبیق میں ہوتا ہے۔

کیا جا سکتا ہے۔ گویا ان پر اس بات کا اطلاق ہوتا ہے کہ وہ متشابہ کے پیچھے لگنے والے ہیں۔ کیونکہ بیان حاصل ہوجانے کے باوجود وہ خواہش کی اتباع کر رہے ہیں اور اگر بیان بھی نہ ہوتا تو پھر ان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ وہ بالمعنیٰ آیت کے حکم میں داخل ہونے والے ہیں۔

اس قسم کی مثالوں میں سے ابھی معتزلہ اور خوارج وغیرہ کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اسی کی مثال وہ واقعہ ہے جس کو مسلم نے سفیان سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ میں نے ایک آدمی کو جابر بن یزید الجعفی سے اس آیت کی تفسیر پوچھتے سنا۔

فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰی یَاْذَنَ لِیْٓ اَبِیْٓ اَوْ یَحْکُمَ اللّٰہُ لِیْ وَھُوَ خَیْرُ الْحٰکِمِیْنَ۔ (۱۲/۸۰)	میں اس جگہ سے ہرگز نہ ہٹوں گا تا آنکہ میرا باپ مجھے اجازت دے یا اللہ میرے حق میں فیصلہ دے۔ اور وہی بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

جابر بن یزید جعفی کہنے لگا۔ ابھی اس آیت کی تاویل نہیں آئی۔ سفیان نے کہا۔ اس نے جھوٹ بولا۔ حمیدی کہتے ہیں کہ ہم نے سفیان سے کہا: اس کی اس سے کیا مراد ہے؟ سفیان کہنے لگے کہ: روافض (شیعہ) کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بادل میں ہیں۔ لہٰذا کوئی خروج نہ کرے۔ یعنی جن لوگوں نے ان کے بیٹے حسنؓ سے خروج کیا ہے ان کے ساتھ شامل نہ ہو۔ تا آنکہ آسمان سے کوئی پکارنے والا پکارے۔ مراد علیؓ ہیں جو پکاریں گے کہ۔ فلاں کے ساتھ نکلو۔ یہ ہے جو جابر اس آیت کی تاویل میں کہتا ہے اور اس نے جھوٹ کہا کیونکہ یہ آیت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے۔ اس آیت میں بات واضح اور معنیٰ ظاہر ہیں جو اس آیت کے ماقبل اور مابعد پر دلالت کر رہے ہیں جیسا کہ خاص عام کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور مقید مطلق کے معنی پر۔ پھر جیسے جابر بن یزید نے آیت کو اس کے ماقبل اور مابعد سے الگ کیا۔ یا کوئی دوسرا شخص خاص کو عام سے اور مقید کو مطلق سے الگ کر دے تو وہ مقام اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے متشابہ ہو جائے گا۔ ایسے شخص کا حق یہ تھا کہ وہ وہاں توقف کرتا۔ لیکن وہ اپنی خواہش کے پیچھے چلا اور آیت کے معنی سے ہٹ گیا۔

تیسری قسم۔ ایسا تشابہ ہے جو دلائل پر نہیں پڑتا وہ صرف دلائل کے مناط پر پڑتا ہے۔ جیسے مردار کی نہی واضح ہے اور ذکیۃ (شکاری جانور کا شکار کردہ) کھانے میں اذن بھی واضح ہے۔ پھر جب مردار ذکیہ کے ساتھ گڈمڈ ہو جائے تو ایسی کھانے کی چیز میں اشتباہ پیدا ہو جائے گا۔ یہ اشتباہ نہ ذکیہ کے حلال ہونے میں ہے اور نہ مردار کے حرام ہونے میں بلکہ اس دلیل میں پیدا ہوا ہے جو اس اشتباہ میں اس کے حکم کی مقتضی ہو۔ اور وہ اتقاء (پرہیز) ہے تا آنکہ معاملہ واضح ہو جائے۔ اور یہ بات بھی واضح ہے جس میں تشابہ نہیں۔ اسی طرح باقی امور کی صورت ہے جو اس نوع میں داخل ہیں جن میں اشتباہ کا مقام مناط ہوتا ہے نہ کہ بنفسہٖ دلیل۔ لہٰذا اس

مسئلہ میں اس کی گنجائش نہیں ۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب سوال کے باقی[1] حصّہ کا جواب دیا جائے گا۔

گذشتہ بیان سے یہ واضح ہو چکا کہ دلائل کے واقع ہونے کے اعتبار سے تشابہ مع ان چیزوں کے جو اس سے معارض ہوں جیسے عام اور خاص اور جن چیزوں کا اس کے ساتھ ذکر ہوا ۔ قلیل ہے۔ اور تشابہ میں جو کچھ شمار کیا جاتا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے۔ اور تشابہ حقیقی ہی اس سے خاص طور پر شمار ہوتا ہے ۔

اختلافی مسائل اگرچہ بہت ہیں تاہم وہ سارے متشابہات سے نہیں۔ بلکہ ان میں سے وہی ہیں جو تشابہ سے تعلق رکھتے ہوں اور نادر ہیں ۔ جیسے ان امور میں اختلاف جن سے سلف صالح رکے رہے ۔ اس میں بحث نہ کی اور جوں کا توں تسلیم کرتے ہوئے ان امور پر غیب کے ساتھ ایمان لائے جن کا معاملہ بندوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے ۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء، اس کا آسمانِ دنیا کی طرف نزول، اس کا ہنسنا، اس کا ہاتھ، قدم، چہرہ اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ۔ ان چیزوں میں پہلے لوگوں کا تسلیم کے مسلک پر چلنا اور ان کے معانی میں غور نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے ہاں اس کا یہی حکم تھا۔ اور یہی قرآن کا ظاہر ہے ۔ کیونکہ ان چیزوں میں بحث ایسی بات ہے جس کا لاعلمی کی وجہ سے احاطہ نہیں ہو سکتا، نہ ہی کوئی تکلیف لیسے امور سے متعلق ہے۔ اس کے سوا بھی جو اختلافی مسائل ہیں کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہیں۔ کیونکہ عقلی دلیل اس کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ اختلاف مجتہد کے ان امور کے مخارج[2] اور مناط میں غور کرنے کی جہت سے ہیں ۔ مجتہد کے لیے ضروری نہیں کہ جس نتیجہ پر وہ پہنچا ہے وہی اس امر کی حقیقت[3] ہو۔ بلکہ اس کا ذمہ تو اپنی وسعت کے مطابق اجتہاد دینے اور افکار

---

[1] یہ لفظ اختلافی مسائل سے خاص ہے۔ اور مصنف کا قول ظهر مما تقدم بطور تمہید ہے تاکہ اس مقام کی تمام اطراف کا ایک دوسرے سے ربط اور سوال کی پہلی شق کے جواب کا خلاصہ سب کچھ سامع کے سامنے آ جائے۔

[2] یعنی دلیل کے اس حصّہ میں جو اس سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کے معنی کو اس پر محمول کیا جاتا ہے۔ گویا مؤلف نے مناطات کو مغایرہ پر عطف کیا تاکہ اس کا یہ قول وانما قصاراہ الخ درست ہو جائے اور اس قول الی التشابه الاضافی وهو الثانی، اس کے قول مخارجها کی طرف راجع ہو جائے ۔ اور اس کا قول او الی التشابه الثالث اس کے قول ومناطاتها کی طرف راجع ہو جائے ۔

[3] یعنی اگر ہم کہیں کہ ہر مسئلہ میں فی نفسی الامر حکم اللہ ہی کے لیے ہے اور یہ رائے خطا کاروں کی ہے ۔ اور اگر یہ کہیں کہ ہر مسئلہ میں اللہ کا حکم وہ ہے جسے مجتہد اپنی مقدار بھر کوشش صرف کرنے کے بعد ملتا ہے تو بات صاف ہو جاتی ہے ۔

طبیعتوں کے اختلاف اور علم شریعت میں تبحر کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر مجتہد کے لیے ایک ماخذ ہے جس پر وہ چلتا ہے اور ایک راہ ہے جس پر اپنی حیثیت کے مطابق چلتا ہے نہ کہ اس حساب سے جو نفس الامر میں ہو۔ گویا منصوص[1] امور دلائل سے نکل کر اس اعتبار سے متشابہ بن جاتے ہیں۔ اور مجتہد کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ تشابہ اضافی کی طرف پھیر دے اور یہ دوسری قسم ہے۔ یا پھر اسے تیسری قسم کی طرف پھیر دے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ ہر عالم کو اور جو اس نے شریعت کا علم حاصل کیا ہے اسے فی نفسہٖ قبول کرتے ہیں۔ پھر آپ اس کے متشابہ دلائل اور مجمل نصوص نادر قلیل ہی پاتے ہیں۔ کیونکہ اس عالم نے شریعت کو ایسے ماخذ سے لیا جو اس کے لیے قابل عمل تھا اور اس کے دلائل اپنی استقامت پر چل رہے تھے۔ اکثر مسائل میں اختلاف واقع ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کے دلائل متشابہ ہوتے جو لوگوں پر مشتبہ ہو جاتے۔ اور ان میں سوائے چند ایک کے وضاحت کے لحاظ سے کوئی بھی خالص نہ رہتا۔ جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور کوئی مجتہد ایسا نہیں جو شرعی دلائل کی وضاحت کو برقرار نہ رکھ رہا ہو۔ اگرچہ اس کے مسائل میں اختلاف واقع ہوتا ہے اور وہ اس بات کا معترف ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :

مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ (۳/۷)	اسکی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی ام الکتاب ہیں اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔

بلاشبہ و شک و شبہ اپنے ظاہر پر ہے۔ گویا اس اجماع سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت میں متشابہ قلیل ہیں اگرچہ انہوں نے اختلاف کی کثرت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں ہر واقع ہونے والا اختلاف ہمیشہ کے لیے اختلاف میں شمار نہیں ہوتا۔ پہلی بات تو وہ ہے جو سنت سے خارج فرقوں کے متعلق پہلے گزر چکی ہے کہ جب انہوں نے دلائل کے اطراف کو جمع نہ کیا تو ماخذ ان پر مشتبہ ہو گیا اور وہ گمراہ ہو گئے۔ اور جس بنا پر وہ گمراہ ہوئے وہ غیر معتبر قول ہی تھا۔ گویا ایسا اختلاف، اختلاف شمار نہ ہوگا، اسی طرح وہ بھی جو راہ مستقیم سے خروج میں ان کا قائم مقام ہو۔ اور اسی طرح ایک اختلاف وہ ہے

---

[1] اس قید لگانے سے کبھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ جواب صرف کتاب و سنت کے دلائل میں ہی مقید ہو سکتا ہے۔ پھر ان سے اجماع بھی آملتا ہے جو انہی دونوں سے پیدا ہوتا ہے۔ رہا قیاس اور کچھ جو اجماع سے پیدا ہو وہ تشابہ سے خارج نہیں۔ اور اس کی تائید مؤلف کا وہ قول کرتا ہے جو پہلے گزر چکا کہ "پھر ہم قیاس کی طرف لوٹتے ہیں تو ایسا سیلاب آتا ہے جو بستیوں کو بہا لے جاتا ہے . . ." لیکن ہم اس فہم سے نہیں لیتے۔ کیونکہ قیاس کے جتنے بھی اشکال ہیں وہ یا تو تشابہ اضافی کی طرف پھر جائیں گے۔ یا تیسری قسم کی طرف جیسے وہ شرعی دلائل میں ہی نہیں۔

جو اتحاد کے معنی کی طرف راجع ہو اور یہ بات کتاب الاجتہاد میں مذکور ہے[1]۔ انہیں بہت سے اسباب کی وجہ سے حذف کیا گیا جو اختلاف میں شمار ہوتے ہیں اور جب انہیں کتاب الاجتہاد والے مضمون کی طرف لوٹایا جائے تو اس سے یہ مقصد واضح ہو جاتا ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ بہت سی ایسی باتیں ہیں جن کی علم شریعت میں ضرورت نہ تھی جو اس میں داخل[2] کر دی گئی ہیں اور وہ شریعت کے مسائل بن چکے ہیں۔ اگر ایسے مسائل کو سرے سے ختم ہی کر دیا جائے تو شریعت میں جن چیزوں کی ضرورت ہے اس سے ان میں کچھ بھی خلل واقع نہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس طور پر سلف صالح نے شریعت کو سمجھا۔ ان عربوں کو چھوڑیئے جن کی زبان محفوظ تھی۔ جیسے صحابہ اور تابعین وغیرہ۔ بلکہ وہ لوگ جن کے پیدا ہونے سے پہلے زبان بگڑ چکی تھی۔ تو کلام عرب کے علم کی ضرورت محسوس ہوئی، جیسے امام مالک، شافعیؒ، ابو حنیفہؒ اور ان سے پہلے یا بعد کے یا ساتھ والے لوگ۔ پھر جب یہ امور داخل ہو گئے تو ان کے سبب سے اختلاف واقع ہوا اور اگر یہ امور داخل نہ ہوتے تو اختلاف واقع نہ ہوتا اور جو شخص شرعی مسائل کا استقراء کرے گا اسے معلوم ہو جائے گا کہ متاخرین کی بحثوں میں اس قسم کے اختلاف بکثرت پائے جاتے ہیں گزشتہ بحثوں میں اس معنی پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے۔ اور کتاب الاجتہاد میں گزر چکا ہے کہ مجتہد کو اپنے اجتہاد کے سلسلہ میں کن معین علوم کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جب ان اطراف کو جمع کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ متشابہ قلیل ہیں اور محکم آیات ہی عام اور غالب ہیں۔

چوتھا مسئلہ

تشابہ کلی قواعد میں واقع نہیں ہوتا، وہ صرف جزئی فروع میں واقع ہوتا ہے اور اس پر دلیل دو وجوہ ہیں

---

[1] عنقریب گیارہویں مسئلہ میں اور اس کے بعد ایسے مباحث آ رہے ہیں جو اس موضوع پر فوائد سے بھرپور ہیں۔

[2] یعنی ان مجتہدین اور ان جیسے لوگوں کی ضرورت کی چیزوں کے بعد بھی بہت سی چیزیں شریعت میں داخل کی گئیں جن میں اختلاف واقع ہوا، ان کی شریعت کے علم کے لیے کچھ ضرورت نہ تھی اور اس سے روکا بھی گیا اور انہیں اختلاف میں شمار کیا گیا۔ جب آپ اختلاف کے ان آٹھ مسالک کا مطالعہ کر لیں گے جن کی طرف مؤلف پہلے اشارہ کر چکا ہے تو آپ پر مصنف کے قول کی صحت ہو جائے گی۔

[3] یعنی حقیقی تشابہ جس کے متعلق اس مسئلہ سے پہلے میں تحقیق سے واضح ہو چکا کہ وہ قلیل ہیں اور جیسا کہ مؤلف آٹھویں مسئلہ میں اس کی طرف اشارہ کرے گا۔ بہر حال یہ دوسری بحث ہے جو نفس آیات کے تشابہ سے متعلق نہیں۔

پہلی وجہ استقراء ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بات ایسی ہی ہے (یعنی کلی قواعد میں تشابہ نہیں)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے اگر تشابہ اصول میں داخل ہو تو اکثر شریعت متشابہ ہو جائے گی اور یہ باطل ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ فرع اپنی اصل پر مبنی ہوتی ہے جو اصل کی صحت سے صحیح اور اس کے بگاڑ سے بگڑ جاتی ہے، اس کی وضاحت سے واضح اور اس کے اخفاء سے مخفی ہو جاتی ہے۔ غرضیکہ جو بھی وصف اصل میں ہوگا وہی فرع میں پایا جائے گا۔ کیونکہ ہر فرع میں وہی کچھ ہوتا ہے جو اصل میں ہو اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ متشابہ اصول پر مبنی فروع بھی متشابہ ہوں اور یہ تو معلوم ہے کہ اصول پر جب تفریع کی جاتی ہے تو وہ آپس میں ایک[1] دوسرے سے متعلق ہوتے ہیں۔ اگر ان اصول میں سے کسی اصل میں اشتباہ واقع ہو تو لازم ہے کہ وہ اس کی تمام فروع میں وہ سرایت کر جائے۔ لہٰذا اُمّ الکتاب (قرآن کا بیشتر حصہ) محکم نہ رہے گا حالانکہ وہ محکم ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ امہات الکتاب میں سے کسی میں بھی اشتباہ نہیں ہوتا۔

کہا جا سکتا ہے کہ اشتباہ تو اصول میں بھی موجود ہے کیونکہ راہ حق سے کجروؤں نے اصول میں ہی کجروی کی ہے نہ کہ فروع میں۔ اگر ان کی یہ کجروی فروع کی حد تک ہی ہوتی تو ان کا معاملہ سہل تر تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصول سے مراد قواعد کلیہ ہیں۔ خواہ وہ اصول دین کے ہوں یا اصول فقہ کے یا کوئی اور جو شرعی کلیہ کے معانی میں ہوں جزئیہ نہ ہوں۔ اندریں صورت ہم یہ ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ ان میں تشابہ واقع ہو سکتا ہے، یہ صرف فروع میں ہی ہوتا ہے۔ جن آیات سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے یا ایسی ہی جو احادیث آئی ہیں وہ اس تنزیہ کی اصل کی فروع ہیں جو علم الٰہی کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہے۔

---

[1] یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی اصل پر تفریع کسی دوسری اصل کے ملاحظہ پر موقوف ہوتی ہے۔ پھر جب یہ اصول ہی متشابہ ہوں تو جو کچھ بھی ان پر بلا واسطہ فرع کیا جائے گا یا ان پر وہ موقوف ہوگا، وہ بھی متشابہ ہو جائے گا۔ گویا یہ تشابہ ان فروع تک سرایت کر جائے گا۔ جو اس متشابہ پر بنائی گئیں یا ان دوسری اصول کی طرف بھی جن کا اس متشابہ اصل سے رابطہ ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ ایسی فروع بہت زیادہ ہیں۔ لہٰذا اکثر فروع متشابہ ہو جائیں گی اور مؤلف کے قول نوم سریانہ فی جمیعہا سے مطالب ان اصول کی تمام فروع ہیں جو اس متشابہ اصل پر کی ہوئی تفریع سے متعلق ہیں۔ اس سے شریعت کی تمام فروع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ (۱) یہ بات شریعت کے وعا کے موافق نہیں کہ اس کی اکثر فروع متشابہ ہوں اور (۲) اس لیے کہ یہ بات مسلّم نہیں کہ تمام فروع کا کسی متشابہ اصل پر بالواسطہ یا بلا واسطہ مبنی ہونا لازم ہو۔

جیسے فواتح سُور (حروفِ مقطعات) اور ان کا تشابہ جو علوم قرآن کی بعض فروع میں واقع ہوتا ہے بلکہ جو تشابہ مناط کی طرف راجع ہو اس کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ اشکال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب واضح مناطات میں تحلیل و تحریم کی بعض فروع میں ذکیہ مُردار سے گڈمڈ ہو جائے اور اس طرح اشکال اکثر ہو جاتا ہے۔ پھر جب اس معنی کا اعتبار کیا جائے تو ایسا تشابہ نہ قاعدہ کلیہ میں پایا جائے گا۔ نہ اصل عام میں۔ الا یہ کہ اس تشابہ کو اضافی ہونے کے طور پر قبول کیا جائے۔ اس صورت میں اس معاملہ میں اصول اور فروع میں فرق نہ رہے گا[1] اور اس جہت سے عقائد میں بھی اور گمراہی آجائے گی۔ ایسا تشابہ یہاں مقصود نہیں[2] یہ وہ مقصود صریح لفظ سے ہے اگرچہ مقصود بالمعنٰی ہو۔ واللہ اعلم۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ (۳/۷) گویا معلوم ہو گیا کہ اس میں متشابہ موجود ہیں اور وہ جو ناظر کی غلطی کی طرف[3] راجع ہیں انہیں حقیقی معنوں میں کتاب کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا، اگر مجازاً منسوب ہو۔

پانچواں مسئلہ

تشابہ پر تاویل مسلط کرنے کے لیے تفصیل درکار ہے۔ متشابہ یا تو حقیقی ہوگا یا اضافی۔ اگر اضافی ہو تو اس کی تاویل ضرور ہے جبکہ دلیل سے اس کی تعیین ہو جائے۔ جیسے عام دلیل کی خاص سے اور مطلق کی مقید سے، اور ضروری کی حاجی سے اور ان سے ملتے جلتے امور میں دلیل معین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ہی محکم ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اگر تشابہ حقیقی ہو تو اس کی تاویل ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ بات باب الاجمال والبیان میں واضح ہو چکی ہے کہ مجمل سے کوئی تکلیف وابستہ نہیں ہوتی اگر وہ مجمل

---

[1] شاید یہاں سے لفظ لا رہ گیا ہے یعنی تشابہ اضافی کے ملاحظہ کے وقت اصول و فروع میں فرق نہیں پایا جاتا۔ اور مؤلف کے قول ومن تلك الجهة کا مطلب یہ ہے کہ اصول میں تشابہ اضافی کے سبب عقائد میں بھی آتی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

[2] یعنی اصول سے ایسے تشابہ کی نفی سے مقصود صرف یہ ہے کہ وہ تشابہ حقیقی ہے۔ اس مبحث میں تشابہ اضافی مقصود نہیں۔ جیسا کہ وہ آیت کے الفاظ سے مقصود نہیں اگرچہ وہ بالمعنی اس میں داخل ہے جیسا کہ مؤلف اسے پہلے ذکر کر چکا ہے۔

[3] یعنی وہ غلطی جو دلائل کے اطراف کو ایک دوسرے سے ضم نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ گویا یہ اشتباہ فی نفسِ دلائل نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف مجتہد کی کم کوشی سے یا خواہش کی اتباع سے پیدا ہوتا ہے۔

موجود[1] ہو۔ کیونکہ[2] اس کی وضاحت قرآن کی صریح آیت سے ہو جائے گی یا صحیح حدیث سے یا قطعی اجماع سے یا نہ ہوگی۔ پھر اگر ان میں سے کسی ایک سے اس کی وضاحت ہو جائے تو وہ تشابہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوگا۔ اور وہ اضافی ہے اور ان میں سے کسی سے بھی وضاحت نہ ہو تو یہ ان وجوہ کے بغیر اللہ تعالیٰ کی مراد میں اس چیز پر اطلاع پانے کی کوشش ہے جسے وہ جان نہیں سکتا اور یہ چیز غیر محمود (ناپسندیدہ) ہے علاوہ ازیں سلف صالح صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد ان کی اقتدار کرنے والوں نے بھی ان اشیاء سے تعرض[3] نہیں کیا، نہ ہی ایسی چیزیں میں کلام کیا ہے جو بلا دلیل تاویل کو معین کرنے کا تقاضا کرتی ہو۔ حالانکہ وہ قابل اقتدار نمونہ تھے۔

اسی بات کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کر رہا ہے۔

فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْه (۳/۷)

مگر جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کے متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں۔

پھر فرمایا:

وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۳/۷)

اور جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کے ساتھ ایمان لائے۔ سب کچھ ہی ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

اور تمام متاخرین ائمہ بھی اس پر تاویل مسلط کرنے کی طرف گئے ہیں تاکہ عربوں کے کلام کی وسعت سے جو کچھ سمجھا جا سکتا ہے اس کی طرف رجوع کریں یعنی وسعت جو کنایہ، استعارہ، تمثیل یا وسعت کی کسی دوسری

---

[1] باب البیان والاجمال کے بارھویں مسئلہ کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس کے ابتداء میں درج ہے کہ یا تو مجمل سے کوئی تکلیف متعلق نہیں یا پھر وہ پایا ہی نہیں جاتا۔ یعنی جب ہم والراسخون فی العلم پر آ کر رک جاتے ہیں۔ اسی بنا پر غالباً یہاں اصل لفظ موجد اکے بجائے موجودا ہے یعنی اگر مجمل کا پایا جانا فرض کر لیا جائے تو وہ متشابہ حقیقی کے معنی میں ہوگا۔

[2] لانہ میں ضمیر حال اور شان کے لیے ہے جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مجمل حقیقی میں اس طرح شقیں نہیں بنائی جاتیں جس کے متعلق وہ ان کان موجوداً کہہ رہا ہے۔ اسی طرح بیانہ کی ضمیر بھی مطلقاً مجمل کے لیے ہے۔

[3] یعنی اس سے تعرض نہ کیا، نہ اس کے درپے ہوئے۔ باب ضَرَبَ سے، عرب کہتے ہیں عَرَضَ لَهٗ اَشَدَّ العَرَضَ وَاعْتَرَضَ لَهٗ فَقَابَلَهٗ بِنَفْسِهٖ (اس نے شیر کی طرح بیٹھ گیا تو وہ پیش ہوا اور اپنے سامنے آیا) جیسا کہ قاموس کی شرح میں ہے۔

قسم سے ہو، تاکہ طالبین کو مانوس کریں۔ جس کی بنا ایسا خطاب ہے جو سمجھ سے بعید ہو۔ حالانکہ اللہ کے قول والراسخون فی العلم کے مطابق ایسے مقام پر وقوف کا امکان موجود ہے اور یہ مفسرین کے دو اقوال میں سے ایک قول[1] ہے اور مجاہد اسی چیز کے قائل ہیں۔ اور یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔ لیکن راہِ صواب وہی ہے جو سلف کا طریقہ تھا اور غزالی نے اس مذہب کی صحت پر کئی امور سے استدلال کیا ہے جسے اس نے اپنی الجام العوام نامی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ تفصیل کا وہاں مطالعہ فرمایئے

چھٹا مسئلہ

جب متشابہ پر تاویل چسپاں کی جائے تو مؤول بہ (قابل تاویل عبارت) میں تین اوصاف کا خیال رکھنا چاہیے، یہ کہ وہ اعتبار کے لحاظ سے صحیح معنی کی طرف لوٹتا ہو، اجمالی طور پر اختلاف کرنے والوں میں متفق علیہ[2] ہو اور مؤول لفظ اسے قبول کرنے والا ہو۔ اور یہ اس طرح کہ مؤول بہ میں احتمال ہو کہ وہ لفظ اسے قبول کرتا ہے یا نہیں۔ اگر وہ نہیں کرتا تو وہ لفظ نص ہے جس میں احتمال نہیں، لہٰذا وہ تاویل قبول نہیں کرے گا اور اگر لفظ قبول کرے تو پھر وہ پہلے سے حاصل شدہ علم[3] کے مطابق ہوگا نہ ہوگا۔ اگر علم کے مطابق ہو تو اس کے اعتبار میں کچھ اشکال نہیں۔ کیونکہ لفظ بھی اسے قبول کر رہا ہے اور لفظ کا مرادی معنی بھی اسے تسلیم کرنے سے

---

[1] اس کے مطابق حقیقی معنوں کا متشابہ نہیں پایا جاتا۔

[2] یہ وہی دوسرا وصف ہے اور مؤلف نے اپنے آنے والے بیان میں اس پر کچھ بنا نہیں کیا اور جیسا کہ وہ پہلے وصف کے لیے لازم ہے، جو اعتبار میں معنی کی صحت ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسا صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس پر اجمالی طور پر اتفاق کیا گیا ہو۔ اگرچہ تفصیل میں اس کی مخالفت کی گئی ہو۔ تو اب معاملہ دو شرطوں کی طرف لوٹے گا۔ پہلی شرط اعتبار میں معنی کی صحت ہے کہ وہ واقعے کے ساتھ متفق ہو اور اجمالی طور پر فریق مخالف اس کے معترف اور اس کا لحاظ رکھتے ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس لفظ کی وضع ایسی ہو جسے لغت قبول کرتی ہو۔ جیسے دلالت حقیقی یا مجازاً یا کنایۃً جو اس سلسلہ میں عربی لغت کے طریقوں پر جاری ہیں۔

[3] یعنی لفظ جب لغت کے مطابق مؤول بہ کے معنی کو قبول کر رہا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ: کیا اس تاویل کے اعتبار کے بعد ترکیبی معنی اس مقتضیٰ پر چلتے ہیں جسے ہم اس قضیہ کے علاوہ خارج سے بھی جانتے ہیں۔ یا نہیں چلتا بلکہ اس خبر کے علاوہ کسی ایسے طریق پر ہے جو ہماری سابقہ معلومات کے مخالف ہے؟ اگر وہ اس انداز پر چلتا ہے تو اسے نظر انداز کر دینا درست نہیں۔ کیونکہ دونوں شرطیں ثابت ہو چکیں یعنی لفظ بھی قبول کرنے والا ہے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

انکار نہیں کرتا - گویا اسے قصداً نظر انداز کر دینا ایسی غفلت ہوگی جو کہ ممکن الاعتبار تھی اور یہ بات اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے غفلت برتنے یا اس کے مرجوح ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

اور اگر وہ علم کے مقتضی پر نہیں چلتی تو کسی حال (۱) میں لفظ کو اس پر محمول کرنا درست نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ بات درست ہوتی تو ظاہری (۲) لفظ کے ترک کے باوجود اس کی طرف رجوع، معنی کی طرف رجوع اور جہالت میں تیر چلاتا ہوگا اور یہی بلاوجہ دلیل کا ترک ہے۔ اور ایسا جو کچھ ہو وہ باطل ہے۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دلیل پر تاویل معرف اس صورت میں چسپاں کی جاتی ہے کہ اسے کوئی ایسا معارضہ پیش آئے جو اس سے قوی تر ہو (۳) اب ناظر کے سامنے دو صورتیں ہیں یا تو وہ راجح پر اعتماد کرتے ہوئے مرجوح کو یکسر باطل قرار دے اور تطبیق کو ضروری نہ سمجھے اور یہ ایسی صورت ہے جو عموماً تعارض کے وقت ایسی صورتوں کی طرف لوٹتی ہے - یا پھر وہ

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اور ترکیبی معنی بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی وہ اپنے مفردات میں سے کسی مفرد میں اس تاویل کے اعتبار سے انکار نہیں کرتے جو واقع میں صحیح معنی کی طرف لوٹتے ہیں جو ہماری سابقہ معلومات کے خلاف نہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مؤلف کے قول میں لفظ والمعنی المقصود من اللفظ وہ مفرد لفظ نہیں جس میں تاویل ہے۔ ورنہ اس کا حاصل یہ ہوگا کہ مؤول لفظ کے معنی مقصود سے مؤول بہ لفظ کے معنی پیدا نہیں ہوتے - گویا انکار کرنے والا اور جس کا انکار ہوا وہ متحد ہو جاتے ہیں بلکہ لفظ سے مراد لفظ خبری اور معنی مقصود سے مراد ترکیبی معنی ہے۔

۱۔ یعنی اگرچہ لفظا اسے قبول کر رہا ہو۔

۲۔ اور وہ ایسا متشابہ لفظ ہے جو اپنے وضعی معنی میں ظاہر ہو۔ یعنی اسے چھوڑ کر ایسے معنی اختیار کرنا جو علم کے مقتضی میں صحیح اعتبار پر نہیں چلتے، محض عدم کی طرف رجوع ہوگا اور مؤلف کے قول تدك الدلیل سے مراد یہی لفظ ظاہر متشابہ ہے۔

۳۔ یعنی کسی امر میں ناظر پر دو دلیلیں متعارض ہو جائیں جن میں سے ایک راجح ہو اور دوسری مرجوح تو معارضہ سے نجات کے دو طریقے ہیں۔ یا تو وہ مرجوح کو اس کے بیکار ہونے کی وجہ سے بیکار بنا دے یا اسے ایسے معنی پر محمول کرے جو صحیح اور متفق علیہ ہوں اور راجح دلیل سے معارض نہ ہوں۔ لیکن اگر وہ مرجوح کو کسی دوسری وجہ پر محمول کرے جو راجح سے معارض تو نہ ہو لیکن وہ فی ذاتہ صحیح نہ ہو یا فریق مخالف اس پر موافقت نہ کرے تو ایسا عمل باطل ہے۔ حقیقتاً باطل ہو

نا ظر کے سامنے دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ راجح پر اعتماد کرتے ہوئے مرجوح کو بکسر باطل قرار دے اور تطبیق کو ضروری نہ سمجھے اور یہ ایسی صورت ہے جو عموماً تعارض کے وقت ایسی صورتوں کی طرف لوٹتی ہے۔ یا پھر وہ اسے باطل قرار نہ دے اور کسی وجہ سے قول پر اعتماد کرے۔ اب اگر یہ وجہ درست ہو اور فریق مخالف اس سے متفق ہو جائے[1] تو یہی مراد ہے اور اگر درست نہ ہو تو یہ مفروضہ کو توڑنا ہوگا کیونکہ اس نے کسی ایسی چیز[2] کے مرجوح کی دلیل کو درست بنانے کی کوشش کی جو درست نہ تھی۔ گویا اس نے باطل امر کے ساتھ دلیل کو درست کرنے کا ارادہ کیا اور یہ اس کے بطلان کا تقاضا کرتی ہے جبکہ اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ صحیح ہو جائے۔ تو یہ خلف ہے۔

اور تیسری[3] وجہ یہ ہے کہ اس کے معنی کی دلیل کا اول کو ایسی وجہ پر محمول کر کے جس کا مجموعی طور پر دلیل ہونا درست ہو۔ اور اس کو ایسی چیز کی طرف لوٹانا جو درست نہ ہو۔ ایسی دلیل کی طرف رجوع ہے جو کسی وجہ پر بھی درست نہ ہو۔ اور یہ نقیضین کو آپس میں جمع کرنا ہے اور اس کی مثال وہ تاویل ہے جو کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول :

وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا ۔ (۴/۱۲۵)

اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دوست بنا لیا۔

میں لفظ خلیل کی تاویل فقیر سے کی۔ اور یہ تاویل قرآن کے مفہوم کو غلط[4] بنا دیتی ہے۔ اسی طرح کسی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول :

وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى (۲۰/۱۲۱)

اور حضرت آدم ؑ نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی اور بہک گئے۔

---

[1] یعنی یہ کہ فریق مخالف فی ذاتہ معنی کی صحت کو تسلیم کرے۔ تو مرجوح پر محمول کرنے کا دعویٰ اسی پر آپڑے گا۔

[2] شاید اصل الشئ کے بجائے لیشئ ہے۔

[3] یہ تیسری وجہ بھی اپنے ماقبل سے کچھ مختلف نہیں۔

[4] چونکہ ابراہیم ؑ نے اپنے گھر سے مہمانوں کے سامنے گھی میں بھنا ہوا بچھڑا پیش کر دیا تھا لہٰذا انہیں فقیر شمار کرنا درست نہیں۔ گویا یہ اعتبار میں علم کے مقتضیٰ پر نہ چلنے کی وجہ سے غلط ہے اور جو اس کے بعد ہے اس میں مؤول لفظ کو قبول کرنے کی شرط نہیں پائی جاتی۔ نیز اس میں ساری باتیں ہی مفقود ہیں۔ کیونکہ لفظ اسے قبول نہیں کرتا۔ نہ ہذا کے اشارہ سے اور نہ اللہ تعالیٰ کے قول وھدی الخ کے عطف سے اور نہ یہ علم کے مقتضیٰ پر چلتا ہے۔

ہیں غوی کا تاویل کرتے ہوئے کہا کہ یہ غوی[1] الفصیل (اونٹ کے بچے کو دودھ پینے سے بدہضمی ہو گئی) سے ماخوذ ہے۔ یہ تاویل اس لیے غلط ہے کہ غوی کے معنی غوی لغوی لحاظ سے درست نہیں اس مثال میں یہ تاویل لفظ کی جہت سے اور پہلی مثال میں معنی کی جہت سے غلط ہے اور ایسی تاویل کی مثال جس میں اوصاف نہ پائے جائیں، اللہ تعالیٰ کے اس قول ھذا بیان للناس کی وضاحت[2] میں ابن سمعان نے پیش کی ہے۔

فصل

اور یہ معنی تاویل کے باب سے ہی مختص نہیں بلکہ یہ باب التعارض والترجیح میں بھی جاری ہیں۔ کیونکہ کبھی ہر دو[3] احتمال ایک ہی موضوع پر آ وارد ہوتے ہیں۔ پھر ان میں ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے۔ گویا یہ ان پر دو احتمالوں کے مقام قبول کرنے کی صحت اور فی نفسہ ان کی انہی صحت کا مقام دوسرا ہے اور دونوں مقامات پر دلیل ایک ہی ہے۔

دوسری فصل۔ احکام اور نسخ میں جو چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

جاننا چاہیے کہ قواعد کلیہ ہی اولاً بنائے گئے۔ اور وہ ذات جس نے ان کے ساتھ قرآن مجید کو مکہ میں نازل فرمایا۔ پھر مدینہ میں کئی اشیاء ان قواعد کلیہ کے بعد نازل ہوئیں۔ اس طرح یہ قواعد، جن کی اصل مکہ میں وضع ہوئی تھی، مکمل ہو گئے۔ ان میں پہلا قاعدہ اللہ، اس کے رسول اور آخرت کے دن پر ایمان تھا۔ پھر اس کے بعد کچھ

---

[1] کسرہ کے ساتھ جبکہ اسے دودھ پینے سے بدہضمی ہو جائے۔ گویا یہ تاویل فاسد ہے۔ کیونکہ جو لفظ قرآن میں ہے وہ فتحہ سے ہے۔ اور عنقریب مؤلف یہ بات دلائل کی طرف ثانی کے نویں مسئلہ میں ذکر کرے گا۔

[2] اس بیان کی وضاحت جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے مؤلف نویں مسئلہ میں ذکر کرے گا۔

[3] شاید اصل لفظ احتمالین کے بجائے دلیلیں ہے اور عنقریب اس کی تفصیل کتاب الاجتہاد، تعارض کی بحث میں آ رہی ہے۔

عام اصول جیسے نماز اور مال کا خرچ کرنا وغیرہ اور ہر ایسی بات سے روکا گیا جو کفر یا کفر کی تابع تھی۔ جیسے وہ افترا جو انہوں نے ذبح بغیر اللہ کے لیے گھڑ لیے تھے۔ یا وہ شریک جن کا وہ اللہ پر افترا کرتے ہوئے دعوے کرتے تھے اور ہر وہ چیز جسے انہوں نے اپنے آپ پر حرام کر لیا تھا۔ یا جسے بغیر کسی اصل کے واجب بنا لیا تھا جو غیر اللہ کی عبادت کی اصل کی خدمت کرتے تھے۔ اور ان احکام کے ساتھ ساتھ تمام مکارم اخلاق کا حکم دیا جیسے عدل، احسان، وعدے کو پورا کرنا، معاف کر دینا، جاہل سے رُوگشتی، اچھے طریقہ سے مدافعت کرنا، صرف ایک اللہ سے ڈرنا، صبر، شکر اور ایسے ہی دوسرے امور کا۔ اور بُرے اخلاق سے منع کیا جیسے فحاشی، منکر، سرکشی، بغیر علم کے بات کرنا، ماپ تول میں کمی بیشی کرنا، فساد فی الارض زنا، قتل، زندہ درگور کرنا اور اس کے علاوہ وہ سب کام جو دینِ جاہلیت میں رائج تھے۔ مکہ میں جزئیات تو کم ہی مشروع ہوئیں، نزول کا بیشتر حصہ کلیہ کے اصول اور تشریع ہی تھا۔

پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی اور اسلامی مملکت وسیع ہوئی، تو یہ کلی اصول بتدریج مکمل ہوئے[1] جیسے باہمی صلح و آشتی، معاہدوں کو پورا کرنا، نشہ آور چیزوں کی تحریم[2] اور حدود کا نفاذ جن سے ضروری امور کی اور ان کی جو اسے مکمل اور خوبصورت بناتے ہیں، حفاظت ہوتی ہے۔ اور تخفیفات[3] اور رخصتوں سے تنگی کو ختم کرنا اور اس سے ملتے جلتے امور جو سب کے سب کلی اصول کی تکمیل ہیں۔

---

[1] کتاب الادلہ کے آٹھویں مسئلہ کی طرف مراجعت فرمائیے تاکہ آپ ان اصول کی تکمیل کا معنی سمجھ سکیں۔ غرض یہ نہیں کہ کوئی ایسے اصول بھی تھے جو مکہ میں سرے سے حاصل ہی نہ ہوئے ہوں پھر وہ مدینہ میں پیدا ہوئے ہوں اور اس پر مؤلف کا یہ قول اول ھسا لتنا (یعنی وہ جن کی اصل مکہ میں وضع ہوئی) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

[2] آٹھویں مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے کہ نشہ آور چیزوں کی تحریم اجمالاً حفظِ نفس میں داخل ہے۔ اس سلسلہ میں مدینہ میں جو ہوا وہ تحریم کے واضح حکم سے اس کی تکمیل تھی، اور اس کے پینے پر حد مقرر کی گئی۔ نیز تھوڑی سی شراب پینے کی تحریم کا حکم بھی تکمیل کے باب سے ہے۔

[3] یہ مؤلف کے آنے والے قول انما ھو لما کان فیہ تانیس الخ کے منافی نہیں۔ جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پہلے مطلق تھیں اور ان کی تفصیل بعض دفعہ مشقتوں میں تشدید کا۔ کیونکہ رخصتوں سے تخفیف ان تکالیف کے بعد ہی آئی جو پہلے مطلق تھیں اور ان کی تفصیل بعض دفعہ مشقتوں اور حرج کا تقاضا کرتی تھی تو رخصتوں کی رعایت دی گئی۔ یہ تکالیف کا رخصتوں کے باوجود ان سے اشد تھیں، جو تکالیف مکہ میں رخصتوں کے بغیر تھیں۔ بہتر ہوگا کہ آمدی کی کتاب الاحکام کے پانچویں مسئلہ کی طرف مراجعت فرمائیں تاکہ اس موضوع ہیں (باقی اگلے صفحہ پر حاشیہ ہے)

گویا نسخ کا اکثر حصہ مدینہ میں واقع ہوا۔ کیونکہ احکام کی تمہید میں حکمت الٰہی کا یہی تقاضا تھا۔ غور فرمائیے کہ نسخ کا اکثر حصہ آپ کیسا پاتے ہیں وہ صرف ایسی باتوں میں تھا جن سے لوگ اسلام سے قریبی عہد میں ابتداء ہی سے مانوس تھے اور ایسے لوگوں سے ان کی دوستی تھی۔ جیسے پہلے نمازیں دو تھیں، پھر پانچ ہوگئیں۔ اور پہلے سارے مال میں سے حسب پسند مال خرچ کرنے کا حکم مطلق تھا۔ پھر مقررہ اشیاء سے خرچ کرنے کی حد مقرر کی گئی۔ مدینہ میں پہلے قبلہ بیت المقدس تھا پھر کعبہ ہوگیا۔ اور جیسے نکاح[۱] متعہ حلال تھا، پھر حرام ہوگیا اور طلاقوں کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق کوئی تعداد نہ تھی۔ پھر تین رہ گئیں۔ ظہار پہلے طلاق ہی تھا پھر طلاق[۲] نہ رہا اور ان کے علاوہ دوسرے امور جن میں حکم کی اصل قبل اسلام کی حالت پر باقی تھی پھر وہ زائل کر دی گئی یا اس کی اصل کی مشروعیت قریباً ختم ہو چکی تھی، پھر محکم کر دی گئی۔

دوسرا مسئلہ

جب یہ طے ہو گیا کہ شریعت کے جو احکام مکہ میں نازل ہوئے وہ اکثر وہی تھے جو کلیہ کے احکام اور دین کے اصولی قواعد ہیں، تو یہ بات اس چیز کی متقضی ہے کہ ان میں[۳] نسخ تھوڑا ہو زیادہ نہ ہو۔ کیونکہ فی الواقعہ کلیات میں نسخ نہیں ہوا، اگرچہ عقلاً یہ بات ممکن ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) آپ کی بصیرت زیادہ ہو اور اس نوع نسخ کے جواز میں اختلاف معلوم ہو سکے جسے مؤلف نے نسخ کا بیشتر حصہ قرار دیا ہے۔

لے یعنی اس کی نوع اور مقدار ہیں۔ ورنہ انفاق تو ابتدائی احکام میں ہی مطلوب تھا۔ یہاں خیرۃ اباحت کے معنی میں نہیں (کہ کوئی چاہے تو خرچ کرے چاہے تو نہ کرے) اور یہی مؤلف کے قول فی الجملۃ کا معنی ہے۔

۲ے تحقیق یہ ہے کہ نکاح متعہ فتح مکہ کے غزوہ میں تین دن کے لیے مباح ہوا۔ پھر حرام کر دیا گیا اسے حلال کرنا وقتی ضرورت تھی۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ اور یہ دونوں مدنی احکام ہیں۔ یہ اسی کی مثال ہے جو آپ دیکھ رہے ہیں۔

۳ے یعنی ظہار طلاق سے سخت ہے۔ کیونکہ اس میں بخلاف طلاق کے کفارہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۴ے یعنی ان احکام میں جو مکہ میں نازل ہوئے۔ نہ کہ کلی احکام میں حتیٰ کہ وہ مؤلف کے بعد کے قول لا یکون فیھا وقوعًا الخ اور لم یثبت نسخ لکلی کے ساتھ ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس بات پر استقرائے تام دلالت کرتا ہے۔ اور یہ کہ شریعت ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی حفاظت پر مبنی ہے اور ان میں سے کوئی چیز بھی منسوخ نہیں ہوئی۔ بلکہ مدینہ میں تو ایسے احکام نازل ہوئے جو انہیں تقویت دیں، محکم بنائیں اور حفاظت کریں۔ اور جب یہ صورت ہو تو کسی کا ناسخ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص ناسخ و منسوخ کی کتابوں کی چھان پھٹک کرے گا اس پر یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخ صرف جزئیات میں ہوا ہے اور کی جزئیات میں یہ بہت کم ہے۔

اسی طرح استقراء یہ بھی واضح کرتا ہے کہ جن فرعی جزئیات میں نسخ واقع ہوا وہ ایسی جزئیات کی نسبت بہت کم ہیں جن میں نسخ نہیں ہوا۔ اور اس کی تائید اس شخص کے قول سے بھی ہوتی ہے جو متشابہ منسوخ اور غیر متشابہ کو محکم قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هُوَ الَّذِيٓ اَنۡزَلَ عَلَيۡكَ الۡكِتٰبَ — وہی تو ہے جس نے آپ پر کتاب نازل کی۔

مِنۡهُ اٰيٰتٌ مُّحۡكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ — اس کی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی اُم الکتاب

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اور اگر وہ اس بارے میں کہتا تو وہ مراد میں نص ہوتی۔

۵ مکہ میں نازل ہونے والے کے نسخ کے قلیل یا نادر ہونے پر مؤلف نے استدلال میں تین وجوہ کا ذکر کیا ہے جیسا کہ وہ بعد میں کہہ رہا ہے: (۱) وجہ خاص یہ ہے کہ مکہ میں اکثر کلیات نازل ہوئیں اور ان میں نسخ نہیں ہوا۔ اکثر کلیات جو مکہ میں نازل ہوئیں اسے مؤلف نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے۔ رہی یہ بات کہ کلیات میں نسخ نہیں ہوتا تو اس کی دلیل استقرائے تام ہے اور شریعت ... پر مبنی ہے الخ۔ جب یہ دونوں مقدمے درست ہوں تو ثابت ہوا کہ اکثر مکی احکام میں نسخ نہیں ہوا بلکہ بہت کم میں ہوا ہے اور یہی مطلوب ہے۔ (۲) جس بات کو مؤلف نے اپنے اس قول والی هذا فان الاستقراء الخ کی طرف نسبت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص جزئی احکام سے ناسخ و منسوخ کا تتبع کرے گا اس پر واضح ہو جائے گا کہ جزئیات کی نسبت سے محکم میں نسخ کم ہوا ہے اور یہ دلیل جس طرح مکی احکام میں نسخ کم ہونے پر صحیح ہے، مدنی احکام میں بھی قلت پر دلالت کرتی ہے اگرچہ استدلال کا رخ مکی احکام کی طرف ہے۔ (۳) مؤلف کا قول و وجه اٰخر و هو ان الاحکام الخ بھی اپنے سابق کی طرح مکی مدنی احکام کے لیے عام ہے۔ تبھی تو اس نے ان دونوں کے درمیان استدلال کے وقت فصل قائم کی کہ باقی تمام احکام میں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔

۱ یعنی اس بات پر کہ نسخ کلیات میں نہیں ہوتا، نہ اصلاً و عموماً اور نہ تو لفظاً۔ گویا یہ دلیل کے مقدمہ پر استدلال ہے۔

۲ کیونکہ اس وقت یہ اس حکم کے مقابلہ پر ہے جس پر آیت صریح دلالت کرتی ہے کہ محکم آیتیں ہی ام الکتاب اور اس کا اصل اور قرآن میں زیادہ ہیں۔

الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ (۳/۷) ہیں اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔

گویا مکی فروع میں نسخ کم ہی داخل ہوا جبکہ مکی فرومات ویسے ہی کم ہیں اور ان میں نسخ تھوڑا ہی ہوا۔ اندریں صورت مکی احکام کے بارے میں نسخ نادر ہے[1]

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مکلف پر احکام ثابت ہو جائیں تو ان میں نسخ کا دعوی کسی تحقیق شدہ[2] بات کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مکلف پر اس حکم کا پہلا ثبوت ثابت شدہ ہے۔ جس کا رفع ہونا ایسے ہی امر سے ہو سکتا ہے جس کا ثابت شدہ ہونا معلوم ہو۔ اسی لیے محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خبر واحد نہ قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ خبر متواتر کو۔ کیونکہ یقینی چیز کو ظنی سے اٹھایا نہیں جا سکتا۔[3] اس چیز کا تقاضا یہ ہے کہ جن مکی احکام کے نسخ کا دعوی کیا جاتا ہے، نسخ کے متعلق کسی قطعی حکم کے بغیر اس دعوی کو قبول نہ کرنا چاہیے وہ اس طرح کہ ان دو دلیلوں میں تطبیق ممکن نہیں اور نہ ہی ان دونوں کے محکم ہونے کا دعوی ممکن ہے۔

فصل

یہی بات باقی تمام احکام سے متعلق کہی جا سکتی ہے خواہ وہ مکی ہوں یا مدنی ہوں۔

اور اس بات پر آخری دو وجوہ دلالت کر رہی ہیں۔ اور تیسری وجہ وہ ہے جس میں اکثر نسخ کا دعوی[4] کیا جاتا ہے جب آپ غور کریں گے تو آپ اسے متنازعہ فیہ، احتمال والا اور دو دلیلوں کے درمیان تطبیق کی تاویل کے قریب پائیں گے۔ یعنی وہ دوسری قسم سے مجمل کی تفصیل یا عموم کی تخصیص یا مطلق تقلید

---

[1] کیونکہ جو چیز فی ذاتہ قلیل ہے اس میں سے بھی وہ قلیل ہیں۔

[2] یہ بعد میں آنے والے ابن نحاس کے کلام سے ملتا جلتا ہے۔ شاید وہی اس کا ماخذ ہو۔

[3] ہاں یہ اکثر علماء کا قول ہے اور ان کی دلیل واضح ہے۔ وہ اخبار آحاد سے متواتر کی تخصیص تو قبول کر لیتے ہیں، مگر ان سے اس کا نسخ قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو دو دلیلوں میں تطبیق اور وضاحت ہے۔ بخلاف نسخ کے کہ وہ انہیں باطل کرتا ہے۔

[4] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کے بارے میں جلالین نے اپنی تفسیر میں جو روش اختیار کی ہے وہ مناسب نہیں۔ اگرچہ وہ اس اصطلاح کے مطابق ہے جو بعد والے مسئلہ میں آ رہی ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے کلام میں تعبیر میں ایسا تساہل پسندیدہ بات نہیں۔

اور اسی سے ملتی جلتی جمع کی وجوہ میں سے کوئی چیز ہوگی۔ باوجودیکہ وہ پہلی اور دوسری قسم میں محکم ہونے کے لحاظ سے اپنی اصل پر باقی رہتی ہے۔ چنانچہ ابن عربی نے اسی طریقہ سے ناسخ و منسوخ سے بہت کچھ ساقط کر دیا ہے۔ اور طبری کہتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صدقہ فطر (فطرانہ) فرض ہوا پھر اس فرضیت کے منسوخ ہونے میں علماء نے اختلاف کیا۔ ابن نحاس کہتے ہیں "جب کوئی چیز اجماع یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث سے ثابت ہو جائے تو اسے اجماع یا حدیث سے ہی زائل کرنا جائز ہو سکتا ہے جو اس کے منسوخ ہونے کی وضاحت کرے۔ اور اس سلسلہ میں ایسی کوئی چیز نہیں آئی"

اور چوتھی وجہ یہ ہے جو نسخ کی قلت اور اس کے نادر ہونے پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی چیز کی تحریم جو اصل کے حکم سے مباح ہو اصولیوں کے ہاں منسوخ نہیں ہو سکتی جیسے شراب اور سُود۔ کیونکہ ان دونوں چیزوں کے اصل کے حکم پر ہونے کے بعد ان کی تحریم ہوئی وہ اباحت[1] اصلیہ کے حکم کا نسخ شمار نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے علماء نے نسخ کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ کسی شرعی[2] حکم کو بعد والی شرعی دلیل سے اٹھانا ہے اور اسی کے مثل دلیل سے ذمہ داری کی برأت کو اٹھانا ہے۔ صحابہ نماز میں ایک دوسرے سے باتیں کیا کرتے[3] تھے تو یہ حکم نازل ہوا۔

وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ ۝ (۲/۲۳۸) — اور اللہ کے سامنے خاموش ادب سے کھڑے ہوا کرو۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ نماز میں ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو جاتے۔ تاآنکہ یہ آیت نازل ہوتی،

اَلَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ ۝ (۲۳/۲) — اور جو لوگ اپنی نماز میں خشوع و خضوع کرنے والے ہیں۔

---

[1] یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مدینہ میں شراب کی حرمت نازل ہونے سے پہلے اس کی اصل کا حکم مباح ہونا تھا۔ اس بیان میں اور اس سے پہلے بیان میں کہ شراب کی تحریم مکی اصل میں داخل تھی، تطبیق کی ضرورت ہے اور وہ مکی اصل جان اور اعضاء کو ضائع کرنے کی حُرمت ہے۔

[2] یعنی شریعت آنے سے پہلے شراب کا عادتِ جاریہ اور اصل اباحت کے حکم سے مباح ہونے کا شرعی حکم کے لحاظ سے کچھ اعتبار نہیں۔

[3] تیسیر میں زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ: ہم نماز میں کلام کیا کرتے تھے۔ ایک شخص اپنے ساتھی سے جو اس کے پہلو میں ہوتا کلام کر لیتا تاآنکہ یہ آیت نازل ہوئی قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ ۝ گویا ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور باتیں کرنے سے روک دیا گیا" اسے پانچوں نے نکالا۔

علماء کہتے ہیں کہ : یہ بھی تو اس کام کا[1] نسخ ہے جو صحابہ کرتے تھے اور قرآن کا اکثر حصہ[2] ایسا ہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ صحابہ اباحت کی اصل کے حکم سے ایسا کام کرتے تھے۔ لہٰذا اسے نسخ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ یہی صورت جاہلیت کے ہر اس حکم کی ہے جسے شریعت نے باطل قرار دیا۔ پھر جب ایسے تمام امور اکٹھے ہو جائیں اور آپ کتاب وسنت کے دلائل میں نظر ڈالیں۔ تو منسوخ چیزوں سے آپ کے پاس سوائے کسی نادر امر کے کچھ بھی نہ بچے گا۔ اسی بنا پر یہاں نسخ کے معنی پر تنبیہ واجب ہے تاکہ نسخ سے متعلق ان لوگوں کی اصطلاح کو سمجھا جاسکے۔ اور وہ یہ ہے :

تیسرا مسئلہ

متقدمین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں لفظ نسخ کا اطلاق اصولیوں کے ہاں اس لفظ سے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ وہ مطلق کی تقیید پر نسخ کا لفظ استعمال کرتے اور عموم کی متصل یا منفصل دلیل سے تخصیص پر بھی اور مبہم و مجمل کے بیان پر بھی نسخ کا لفظ بولتے تھے۔ جیسا کہ وہ کسی شرعی حکم کے بعد والی شرعی دلیل سے اُٹھ جانے کو نسخ کہتے تھے۔ کیونکہ یہ تمام باتیں ایک ہی معنی میں مشترک ہیں جو یہ ہے

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) [2] ابن عمرویہ نے نکالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو نماز میں متوجہ ہو جاتے، تب یہ آیت نازل ہوئی۔ اسے حاکم نے نکالا اور صحیح قرار دیا۔ اور بیہقی نے اپنی سنن میں کہا کہ: آپ جب نماز پڑھتے تو آسمان کی طرف نظر اُٹھاتے تو یہ آیت نازل ہوئی۔

[1] یعنی یہ کسی شرعی حکم کا نسخ نہیں بلکہ اس حکم کے بعد اس ذمہ کی تعمیر ہے کہ وہ ادھر ادھر توجہ نہ دیا کریں اور کبھی قسما قسم کی باتوں کو اس نوع (نسخ) کا نام دے دیا جاتا ہے، یعنی اس چیز کی تحریم جو اباحت اصلیہ کے لحاظ سے مباح تھی، یا دلیل سے ذمہ داری کی برأت اُٹھانے کو، یا جو کام صحابہ کی عادت تھی اسے ختم کرنے کو نسخ کہہ دیتے ہیں اور یہ تین تعبیریں ہیں جو ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔ جو ان باتوں کے نسخ اور حکم شرعی کے نسخ کے فرق کی مزید وضاحت کرتی ہیں۔

[2] یعنی قرآن کے اکثر احکام لوگوں کی عادات کو اٹھانے اور ختم کرنے کے سلسلہ میں تھے اگرچہ یہ کام آہستہ آہستہ ہوا اور ان لوگوں کی عادات وعبادات کی اصلاح کے لیے شرعی احکام بتدریج آتے رہے۔ پھر اس کے بعد نسخ نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ وہ نئے احکام تھے جو اپنے موضوع میں سابقہ شریعت میں موجود نہ تھے۔

کے بعد والی اصطلاح کے مطابق نسخ کا اقتضا یہ ہے کہ تکلیف میں پہلا کام اب مراد نہیں رہا اور اب مراد وہ ہے جو بعد میں آیا۔ لہٰذا پہلے کام پر اب عملدرآمد نہ رہے گا۔ اب دوسرا ہی معمول بہ ہوگا۔ اور یہ معنی مطلق کی تقلید میں بھی جاری ہیں۔ کیونکہ مطلق کے ساتھ جب اس پر قید لگانے والا موجود ہو تو اس کا ظاہر متروک ہو جاتا ہے اور اس کے اطلاق کو عمل میں نہیں لایا جاتا۔ بلکہ مقید پر عمل ہوتا ہے۔ گویا اپنے مقید کی موجودگی میں[1] مطلق کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ گویا وہ ناسخ و منسوخ کی طرح بن جاتا ہے۔ عام کا خاص کے ساتھ بھی یہی حال ہے۔ کیونکہ عام کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان تمام چیزوں پر جن تک اس لفظ کی رسائی ہے اس کا حکم شامل ہو۔ پھر جب خاص آیا تو اس نے عام کے ظاہر کا حکم اعتبار سے خارج کر دیا۔ گویا وہ ناسخ و منسوخ کی طرح ہو گیا۔ اِلّا یہ کہ عام کے لفظ کے مدلول کو بالکل ہی نظر انداز نہیں کیا جاتا اور عمل میں صرف وہی کچھ لایا جاتا ہے جس پر خاص دلالت[2] کر رہا ہو اور باقی سب پہلے حکم پر رہتے ہیں اور مبہم کے ساتھ مُبین کی بھی وہی صورت ہے جو مطلق کے ساتھ مقید کی ہے[3] اور جب یہ صورت حال ہو تو ان تمام معانی میں لفظ نسخ کا اطلاق آسان ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ سب ایک ہی چیز کی طرف لوٹتے ہیں۔

اب مراد کی وضاحت کے لیے مثالیں پیش کرنا بھی ضروری ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد :

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ۔ (۱۷/۱۸) — جو شخص عاجلہ مفاد کا ارادہ رکھتا ہے، ہم جس شخص کیلیے چاہیں اسے جلد ہی وہ مفاد دے دیتے ہیں۔

---

[1] مؤلف نے گویا کا لفظ صرف اس لیے کہا کہ واقع یہ ہے کہ مطلق کا مدلول بالکل ہی نظر انداز نہیں کیا جاتا جیسا کہ بعد میں عام کی بحث میں آرہا ہے۔ وہاں اس کی نظر بیان ہوگی۔ یعنی جن چیزوں کو نظر انداز کیا جاتا ہے وہ دوسرے احتمالات ہیں جو مقید کے نہیں ہوتے۔

[2] یعنی اس میں سے وہی بات نظر انداز کی جاتی ہے جسے خاص دلالت کرے اور وہ وہی کچھ ہے جو خاص کے مدلول کے ماسوا ہو۔

[3] جیسے اس کی مثال بعد میں اللہ تعالیٰ کے اس قول :

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (۸/۱) — آپ کہہ دیجئے کہ اموال غنیمت اللہ اور رسول کیلئے ہیں۔

کی مندرجہ ذیل قول کے ساتھ آرہی ہے :

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ (۸/۴۱) — جان لو کہ جو کچھ تمہیں غنیمت میں ملے ....

کے متعلق کہا کہ یہ درج ذیل ارشاد باری کا ناسخ ہے:

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا۔ (۴۲/۲۰)	جو کوئی آخرت کی کھیتی کا ارادہ رکھتا ہے ہم اس کے لیے اس کی کھیتی زیادہ کر دیتے ہیں۔ اور جو کوئی دنیا کی کھیتی کا ارادہ رکھتا ہے ہم اسے وہی دے دیتے ہیں۔

اور اس تحقیق کے مطابق یہ مطلق کی تقیید ہے۔ اللہ تعالیٰ کا پہلا قول نُؤْتِهٖ مِنْهَا مطلق تھا اور اس سے معنیٰ مشیت سے مقید تھے۔ اور یہی بات اللہ تعالیٰ کے پچھلے قول لِمَنْ نُّرِيْدُ میں ہے۔ ورنہ وہ محض خبر دینا ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوا کرتا[1]

نیز ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ کے اس قول:

وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ۔ الیٰ قولہ۔	شاعروں کے پیچھے گمراہ لوگ ہی لگتے ہیں تا آنکہ فرمایا۔
وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ۔ (۲۶/۲۲۴)	شاعر ایسی باتیں کہتے ہیں جو وہ کرتے نہیں۔

کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا۔ (۲۶/۲۲۷)	مگر جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کیے اور اللہ کو اکثر یاد کرتے رہے۔

---

[1] یعنی نسخ خبر کے مدلول اور اسکے ثمرہ پر واقع نہیں ہوتا بشرطیکہ وہ خبر ناقابل تغیر ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات کے متعلق اخبار۔ ایسے مدلول میں نسخ کا داخل ہونا بالاجماع محال ہے۔ لیکن جب خبر قابل تغیر ہو جیسے زید کا ایمان اور عمرو کا کفر تو ان میں اختلاف ہے اور مختار قول یہی ہے کہ جائز ہے۔ رہا خبر کی تلاوت کا نسخ یا ہماری کسی تکلیف کا نسخ جیسے ہمیں یہ تکلیف دی گئی کہ ہم کسی چیز کی خبر دیں پھر اس تکلیف کے نسخ کا حکم آگیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں نسخ جائز ہے۔ کیونکہ یہ تکلیفی احکام ہیں جن میں نسخ داخل ہو سکتا ہے۔ اب آیت کے معنی میں غور فرمائیے کہ وہ قابل تغیر ہے کہ پسندیدہ قول کے مطابق نسخ داخل ہو؟ یا قابل تغیر ہے کہ داخل نہ ہو سکے؟ علماء ایسی مثالوں کو بھی ناقابل تغیر قرار دیتے ہیں۔ جیسے آپ کہیں کہ اللہ نے زید کو ہلاک کر دیا۔ کیونکہ یہ ایک ایسا حادثہ ہے جو ایک ہی بار واقع ہوتا ہے۔ جس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ کچھ خبروں کے مدلول میں نسخ داخل ہو سکتا ہے۔ جیسے ایک خبر عام ہو پھر دوسری خبر ایسی آئے جو اس کی تخصیص کرتی ہو یا بعض لوگوں تک محدود کرتی ہو جیسا کہ اس آیت میں ہے۔ الا یہ کہ یہ متقدمین کی اصطلاح ہے، اصولیوں کی نہیں۔ جبکہ بحث اس میں ہے۔ آمدی کی کتاب الاحکام کی طرف رجوع فرمائیے۔

مکی کہتے ہیں: ابن عباسؓ کے متعلق مذکور ہے کہ قرآن میں بہت سی چیزوں کے متعلق جہاں صرف استثنار آیا تو وہ کہہ دیتے کہ یہ "منسوخ" ہے۔ مکی کہتے ہیں کہ یہ مجازاً درست ہے حقیقتاً نہیں۔ کیونکہ مستثنیٰ اس چیز سے مربوط ہوتا ہے جس سے استثنار کیا جارہا ہے۔ صرف استثنار ان[1] میں سے بعض ایسے لوگوں کو واضح کرتا ہے جنھیں پہلے لفظ نے عام رکھا تھا اور ناسخ منسوخ سے علیحدہ[2] ہوتا ہے جو اس کے حکم کو اٹھانے والا ہے اور وہ بغیر صرف کے ہوتا ہے" جس کے معنی یہ ہیں کہ پہلے جس کے لیے عموم تھا اس کی تخصیص ہوگئی، لیکن اس کے لیے لفظ نسخ ہی استعمال ہوا جبکہ اصطلاح خاص کے لحاظ سے اس کا اعتبار نہیں۔

اور ابن عباسؓ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى اَهْلِهَا۔ (۲۷/۲۴)	اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں اس وقت تک داخل نہ ہو جبتک کہ گھر والوں سے اذن نہ لے لو اور انہیں سلام کہہ لو۔

کہ یہ آیت درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُوْنَةٍ۔ (۲۹/۲۴)	بے آباد گھروں میں داخل ہونے سے تم پر کوئی گناہ نہیں۔

نیز انہوں نے درج ذیل قول کے بارے میں فرمایا:

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا (۹/۴۱)	جنگ کے لیے خواہ ہلکے پھلکے نکلو یا مسلح ہوکر۔

کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً۔ (۹/۱۲۲)	مومنوں کے لیے ممکن نہ تھا کہ سب کے سب جنگ کے لیے نکل کھڑے ہوں۔

یہ دونوں آیتیں دو، دو معنی والی ہیں۔ لیکن غزوۂ تبوک کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس حکم پر تنبیہ کی کہ اب تمام مسلمانوں پر جنگ کے لیے نکلنا واجب نہیں رہا۔

---

[1] انہ ضمیر "بَیّنہ" کی ضمیر کا بدل ہے۔ لہٰذا بات واضح ہے تصحیح کی محتاج نہیں جیسا کہ گمان ہوتا ہے۔

[2] کیونکہ کبھی اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ ناسخ کی دلیل منسوخ سے متاخر ہونی چاہیے۔ ایسی صورت میں اس کا حروف استثنار کے بغیر ہونا لازم ہے۔

نیز اس قول کے بارے میں فرمایا :

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ۔ (۸/۱) — آپ کہہ دیجئے کہ اموال غنیمت اللہ اور رسول کے لیے ہیں۔

کہ یہ قول درج ذیل قول سے منسوخ ہے :

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ ۔ (۸/۴۱) — جان لو کہ جو کچھ تمہیں غنیمت ملے تو اس میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

اور اس میں (لِلّٰهِ) کا بیان اس قول میں ہے لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (اللہ اور رسول کے لیے)

نیز فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :

وَمَا عَلَى الَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ (۶/۶۹) — اور پرہیزگاروں پر ان لوگوں کے حساب کی کچھ بھی جواب دہی نہیں۔

درج ذیل قول سے منسوخ ہے :

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتٰبِ اَنْ اِذَا سَمِعْتُمْ اٰيٰتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِهَا (۴/۱۴۰) — اللہ تعالیٰ نے کتاب میں تم پر حکم نازل فرمایا کہ جب تم سنو کہ اللہ کی آیات سے کفر کیا جا رہا ہے۔

اور سورۃ انعام کی آیت[3] تو خبروں میں سے ایک خبر ہے اور اخبار نہ منسوخ کرتی ہیں اور نہ منسوخ ہوتی ہیں۔ اور اس میں کچھ بھی ناسخ و منسوخ نہیں۔ سوائے اس کے کہ لیس علیکم جناح سے یہ ثابت[1] ہوتا ہے کہ دوسری آیت میں گھروں سے مراد آباد گھر ہیں۔

---

[1] بلکہ پہلی آیت سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ آباد گھروں سے خاص ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول، یہاں تک کہ تم اس کے گھر والوں سے اذن لو اور انہیں سلام کہو" اسی بات کا مقتضی ہے۔

[2] عطا بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ جس کی بنا یہ ہے کہ دوسری آیت جہاد کے بارے میں ہے۔ اس کے باوجود فخر الدین رازی نے یہ وضاحت کی ہے کہ یہ بات نسخ کو لازم نہیں۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت تفقہ فی الدین سے متعلق ہے جہاد سے نہیں جیسا کہ مؤلف کا خیال ہے۔ الا یہ کہ مؤلف کے اس قول ولکنہ نبتہ الخ کے مطابق اذن کا کوئی داعیہ نہیں۔ کیونکہ یہی تو نسخ کا معنی ہے۔

[3] یہ آیت واذا رایت الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ ... مکہ میں نازل ہوئی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

نیز اس قول کے بارے میں کہا:

وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ (۴/۸)

اور جب تقسیم کے وقت قرابت والے اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو اس میں سے انہیں بھی دیا کرو۔

کہ یہ میراث کی آیت سے منسوخ ہے۔ نیز ضحاک، سدی اور عکرمہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے اور حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سے منسوخ ہے۔ اور ابن مسیب کہتے ہیں کہ میراث اور وصیت نے اسے منسوخ کر دیا۔ حالانکہ ان دونوں آیتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ کیونکہ اس آیت کو استحباب پر محمول کیا جا سکتا ہے اور اولی القربٰی سے مراد وہ رشتہ دار ہیں جو وارث نہیں ہوتے اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول وَاِذَا حَضَرَ ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) تو مسلمانوں نے شکوہ کیا کہ انہیں مسجد حرام سے اور طواف سے منع کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ مشرکین ہر وقت ان سے بحث اور استہزاء کرتے رہتے تھے تو انہوں نے وہ جگہ چھوڑ دی جہاں وہ بیٹھتے تھے۔ اور یہ حرج تھا تو رحمت و رخصت ان الفاظ میں نازل ہوئی وما علی الذین یتقون (یعنی جو شرک اور نافرمانیوں سے بچتے ہیں) من حسابهم من شیٔ ولکن ذکری گویا ان کے لیے اپنی اپنی جگہ پر باقی رہنا مباح کر دیا گیا بشرطیکہ وہ بحث کرنے والوں کو نصیحت و ہدایت کرتے رہیں۔ پھر مدینہ میں منافقین علمائے یہود کی مجالس میں بیٹھتے اور ان سے اسلام اور قرآن کے بارے میں مذاق اور طعن سنتے تو یہ آیت نازل ہوئی وقد نزل علیکم فی الکتٰب جس میں منافقوں سے خطاب ہے کہ قرآن میں یہ آیت تمہارے بارے میں اتری ہے کہ جب تم اللہ تعالیٰ کی آیات سنو الخ تا آنکہ فرمایا۔ منافقو! پھر تم بھی ان کافر علماء کی طرح ہی ہو۔ اس بات کے مطابق قرآن میں انکے بارے میں جو کچھ اترا، اس سے مراد یہ آیت ہے وَاِذَا رَاَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ الخ جو منافقوں کی مجالس سے ان کے اُٹھ کر چلے جانے کو واجب بناتی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے لیے فخر رازی کی طرف رجوع فرمائیے اور جو اس نے کہا ہے اس کے مطابق نسخ دو بار ہوا۔ پہلی بار تخفیف سے اٹھ کر چلے جانے کے حکم اور بشرط نصیحت بیٹھنے کے حکم کا نسخ۔ اور یہ ناسخ و منسوخ سب کچھ سورۃ انعام میں ہے اور دوسری بار سورہ النساء کی اس آیت سے تخفیف کا نسخ وقد نزل علیکم فی الکتٰب الخ۔ علماء کہتے ہیں کہ شریعت میں ایسی دوسری کوئی مثال نہیں ملتی۔ جیسا کہ ابن قیم نے یہی بات زاد المعاد کے علاوہ کسی اور جگہ کہی ہے۔ بات یہی ہے۔ پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ آیت ما علی الذین یتقون شرعی حکم کا فائدہ دیتی ہے جو کہ رفع حرج ہے۔ لہٰذا اس کا ناسخ و منسوخ ہونا درست ہے کیونکہ معنی کے لحاظ سے یہ خبر نہیں بخلاف مؤلف کے قول کے جو اس نے اول و آخر کہی ہے اور اس کی مثال امر غیر صریح میں آرہی ہے۔

لہ ابن عباسؓ نے اسے محکم کی قسم بنایا جس میں نسخ نہیں ہوتا۔ تاہم لوگوں نے اس میں تساہل برتا ہے۔ بخاری کی طرف رجوع کیجئے۔

جیسا کہ آپ رزق کو شرط[1] دیکھتے ہیں۔ گویا ان سے مراد غیر وارث ہیں اور حسن البصریؒ نے بھی وضاحت کی کہ مراد استحباب ہے۔ جس کی دلیل وصیت و میراث کی آیت ہے۔ گویا وہ مجمل اور مبہم کا بیان ہے۔

نیز وہ اور ابن مسعودؓ اللہ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ — جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم ظاہر کرو
يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ — یا چھپاؤ، اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔
لِمَنْ يَّشَآءُ۔ (۲/۲۸۴) — پھر جسے چاہے گا معاف کر دے گا۔

کہ یہ آیت درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ (۲/۲۸۶) — اللہ تعالیٰ انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

جس کی دلیل کتمانِ شہادت[2] سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ انہوں نے وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ۔ (۲/۲۸۲)

---

[1] اس میں تحریف ہو گئی غالباً اصل عبارت یوں ہے لما شرط الرزق بالحضور کان المراد الخ

[2] ابن عباسؓ کے کلام کے مطابق اس آیت ان تبدوا ما فی انفسکم کا معنیٰ: اور وہ جو تم شہادت کے موضوع سے متعلق جانتے ہو کہ تم صاحب حق سے کہو ہم یہ جانتے تو ہیں مگر ہم حکام کے ہاں اس کی شہادت نہیں دیں گے۔ او تخفوہ یعنی جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ صاحب حق کو نہیں بتلائیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں تم سے حساب لے گا۔ کیونکہ یہ کتمانِ شہادت بھی ہے اور حق کو ضائع کرنا بھی اور اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَكْتُمُوْا کی جو مجمل ہے وضاحت وَاِنْ تُبْدُوْا الخ سے ہو گی۔ گویا یہ دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ان میں سے کوئی ایک بھی رکھتا ہے۔ اس صورت میں آیت لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا کا اس آیت سے کوئی ربط نہ رہے گا۔ گویا مؤلف کے قول بدلیل الخ سے کچھ عبارت ساقط ہو گئی جو یوں ہونی چاہیے تھی: ولیس بمنسوخ بدلیل الخ۔

البتہ روایت کے مطابق یوں ہے کہ جب آیت وَاِنْ تُبْدُوْا نازل ہوئی تو صحابہ پر یہ بات شاق گزری، وہ جلدی سے سوار ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ ہمیں روزہ اور نماز جیسے کاموں کا حکم دیا گیا جس کی ہم طاقت رکھتے تھے لیکن اب جو یہ آیت نازل ہوئی ہے تو بُرے خیالات اور وساوس کو اپنے دل نہ آنے دینا ہمارے بس کی بات نہیں۔ تب یہ آیت نازل ہوئی لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ یعنی تمہیں خیالات کو روکنے کا پابند نہیں کرتا اور اسی چیز کا بھی جو کسی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی تفسیر کرنے کے بعد کہا :

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ (۲/۲۸۴) — جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم اسے ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

جس سے معلوم ہوا کہ یہ عموم کی تخصیص کے باب سے یا مجمل کے بیان کے باب سے ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) ایسے کام کا عزم نہ ہونے کے باوجود ہی میں آئے۔ جسے تم کرنے کی طاقت رکھتے ہو۔ گویا اس آیت کے وَاِنْ تُبْدُوْا کا ناسخ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس کے اجمال کا بیان یا اس کی بعض باتوں کی مخصص ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے قول کے مطابق آیت لا یکلف اللہ کا آیت وان تبدوا سے کوئی تعلق نہیں اور یہ محکم ہوگی جس میں کوئی تخصیص نہیں۔ بلکہ یہ آیت ولا تکتموا الشہادۃ کے اجمال کی تفصیل ہے۔ مگر جب ہم اسے صحابہ کے سوار ہو کر جانے والی روایت کے مطابق چلاتے ہیں تو آیت لا یکلف آیت وَاِنْ تُبْدُوْا کے اجمال کی مُبین یا مخصص بن جاتی ہے، جو اپنے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے خیالات و وساوس کو شامل کیے ہوئے ہے تو یہ آیت نازل ہوئی جو عزم کے سوا باتوں کو ایسی چیزوں سے خارج کر دیتی ہے جن سے بچنا انسان کے بس میں ہے۔ اور مؤلف کا قول : تو معلوم ہوا کہ یہ تخصیص کے باب سے ہے الخ صحیح ہو جائے گا لیکن اس طرح جیسے ہم نے اس کی شرح کی ہے۔ نیز مؤلف کے قول فحصل سے پہلے کلام میں ایک اور سقط بھی ہے۔ (لفظ رہ گیا ہے) جس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی۔ اگر ہم جلدی جانے والی روایت کو اور ابن عباسؓ کی عدم موافقت کو مان بھی لیں تو آیت لا یکلف آیت وان تبدوا کی مبین یا مخصص ہوگی۔ ناسخ نہیں ہوگی۔ آپ مخفی نہ رہے کہ جب تک مؤلف کے کلام میں کچھ چھوٹی ہوئی عبارت تسلیم نہ کریں عبارت ٹھیک نہیں رہتی۔ کیونکہ عبداللہ بن مسعودؓ وہ ہیں جو کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں ہے: "اس ذات کی قسم! جس کے سوا کوئی معبود نہیں، کتاب اللہ کی جو بھی سورت اتری میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کہ وہ کہاں اتری اور کتاب اللہ کی جو بھی آیت اتری ہے میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کہ وہ کس بارے میں اتری۔ اور اگر میں جانتا کہ کوئی شخص کتاب اللہ کا مجھ سے زیادہ جاننے والا ہے اور اونٹ وہاں پہنچ سکتا ہے تو میں یقیناً سوار ہو کر اس کے پاس جاتا" جو شخص یہ کہہ رہا ہے وہ اس دلیل سے اسے منسوخ نہیں کہتا کہ ابن عباسؓ نے اس آیت کی یہ تفسیر کی ہے۔ لیکن اگر وہ نسخ کی بات کرتا تو اپنے ذاتی علم کی بنا پر کرتا ہے بات یہی ہے اور بغوی نے اپنی تفسیر میں سب طرق روایت کر دیے ہیں کہ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ آیت لا یکلف سے منسوخ ہے اور وہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ وان تبدوا صحابہ پر شاق گزری .... ان کی رائے کے مطابق اس کے منسوخ ہونے کا معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ اس کی مبین یا مخصص ہے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

نیز کہا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۲۴/۳۱) — اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو از خود ظاہر ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کے قول وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ (۲۴/۶۰) (اور بڑی عمر والی عورتیں......) سے منسوخ ہے یہ بھی محض عموم کی تخصیص ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

اور حضرت ابوالدرداءؓ اور عبادہؓ بن صامت سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں مروی ہے:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ۔ (۵/۵) — اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔

کہ یہ قول درج ذیل قول کا ناسخ ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ (۶/۱۲۱) — اور جس چیز پر اللہ کا نام لیا جائے اسے مت کھاؤ۔

اگر اس سے یہ مراد ہو کہ اہل کتاب کا کھانا حلال ہے خواہ اس پر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو یہ عموم کی تخصیص ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ ان کا کھانا اللہ کا نام لینے کی شرط سے حلال ہے تو بھی تخصیص کے باب سے ہے۔ لیکن سورہ انعام کی آیت ہی پہلی وجہ میں عموم مخصوص کی آیت ہے اور دوسری میں اس کا برعکس ہے[1]

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اس طرح جیسے ہم نے اس کی شرح کی ہے۔ اور بغوی نے وجہ بیان نہیں کی جو مؤلف نے ولا تکتموا کی طرف رجوع کرتے ہوئے بیان کی ہے۔ بلکہ اس نے اور ہی وجہ بیان کی جو یہ ہے کہ یہ آیت اس لحاظ سے محکم ہے کہ یحاسبکم بہ کے یہاں معنی یخبرکم بہ ہے۔ اور حساب عذاب کو مستلزم نہیں اور یہ اس حدیث کے ساتھ مل جاتی ہے: "میں نے دنیا میں تیری پردہ پوشی کی اور آج تجھے بخش دیتا ہوں اور جب فاجر سے اس کے شرک اور کفر کا حساب لے گا...." اور یہی فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ کے معنی ہیں بلاشبہ یہ وجہ اس سے الگ ہے جسے مؤلف نے یہاں ذکر کیا ہے۔

[1] الآیہ کہ وہ پچھلے حکم کے لیے پہلے کی تخصیص کی صحت پر موقوف ہے۔ کیونکہ سورہ مائدہ انعام سے متاخر ہے۔ اور یہ اکثر علماء کی رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کو خاص کے ساتھ خاص کرنا تقدم و تاخر سے آزاد ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ مخصص کے تقدم و تاخر سے آزاد ہو کر کتاب سے مطلق کو کتاب خاص نہیں بن سکتی۔ اور امام الحرمین اور ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ خاص کے ساتھ عام کو صرف اس صورت بنایا جاسکتا ہے جبکہ عام زمانی لحاظ سے پہلے کا ہو۔ ورنہ بعد والا عام ناسخ ہوگا۔

اور عطاء اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں :

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ (۸/۱۶) — اور جو کوئی اس دن (جنگ سے) پیٹھ پھیرے۔

اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے :

اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ (ان دونوں آیتوں کے آخر تک (۸/۶۵) — اگر تم میں بیس صبر کرنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب رہیں گے . . . .

یہ سب کچھ وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ کا بیان اور تخصیص ہے ۔ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ ، اور جو کوئی پیٹھ پھیرے جبکہ کافروں کی تعداد مومنوں سے دوگنا ہو ۔ اب پچھلے اطلاق کی رو سے اس میں نہ تعارض رہا اور نہ نسخ ۔

اور اس آیت کے بارے میں کہا :

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ (۴/۲۴) — اور ان کے علاوہ جو عورتیں ہیں وہ تمہارے لیے حلال ہیں ۔

عورت کے اس کی پھوپھی یا خالہ پر نکاح کی نہی سے منسوخ ہے اور یہ عموم کی تخصیص کے باب سے ہے ۔

اور وہب بن منبہ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں :

وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ ۔ (۴۲/۵) — اور زمین ہر کسی کے لیے بخشش مانگتے ہیں ۔

اس کو سورہ غافر کی اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے :

وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۔ (۴۰/۷) — اور وہ مومنوں کے لیے بخشش کی دعا مانگتے ہیں ۔

جس کا معنیٰ یہ ہے کہ سورہ غافر کی آیت سورہ شوریٰ کی آیت کی مبین ہے ۔ حالانکہ وہ محض خبر ہے[1] اور خبر میں نسخ نہیں ہوتا ۔ ابن نحاس کہتے ہیں کہ اس میں ناسخ و منسوخ کچھ بھی واقع نہیں ہوا ۔ کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک خبر ہے ۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ وہب بن منبہ کی اس سے یہ مراد ہو کہ اس آیت نے اس آیت کو منسوخ[2] کر دیا ۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ۔ کیونکہ ان دونوں کا معنیٰ ایک ہے ۔ اور ان میں سے ہر

---

[1] یعنی جب تک وہ تکلیف کی طرف نہ لوٹے نسخ اس میں داخل نہیں ہوتا ۔ کیونکہ اگر وہ حکم کے معنی میں ہوگا تو نسخ اس میں داخل ہوگا ۔

[2] کیا ابن نحاس نے نسختها کو اسم کے طور پر پڑھا جو مبتدا ہے اور اس کی خبر وہ آیت ہے جو . . . . یا اسے فعل کے طور پر پڑھا ہے ؟ مؤلف کی غرض سے زیادہ قریب پہلی صورت ہے اور وہی انکے کلام کی تاویل میں آسان ہے ۔

ایک کی دوسری سے وضاحت ہوتی ہے۔ ابن نحاس کہتے ہیں کہ علماء کے لیے واجب ہے کہ اس کی ایسی ہی تاویل کی جائے۔ اور ان کا تاویل کرنا ان کی کوئی بڑی خطا نہ ہوگی، اگر وہ ایسی بات کہیں جس کی کوئی وجہ ہو۔

وہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل وہ حدیث ہے جسے احمد بن محمد نے ہم سے پھر اس نے ابو قتادہ سے اس آیت وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ (۴۲/۵) (اور جو کوئی زمین میں ہے اس کے لیے استغفار کرتے ہیں) کے بارے میں کہا کہ: یہ زمین والوں میں سے مومنوں کے لیے ہے۔

اور عراک بن مالک، عمر بن عبد العزیز اور ابن شہاب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ (۹/۳۴) — جو لوگ سونے اور چاندی کا ذخیرہ کرتے ہیں...

اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (۹/۱۰۲) — ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجیے

اور یہ تو محض اس کی وضاحت[1] ہے جسے ذخیرہ کیا گیا ہے۔ اور جب مال سے زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو وہ اسے کنز نہیں کہتے اور جس مال سے زکوٰۃ نہ دی جائے تو وہ کنز ہی رہتا ہے۔ لہٰذا اس میں کسی چیز کا نسخ نہیں۔

اور قتادہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (۳/۱۰۲) — اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے۔

کہ اس قول سے منسوخ ہے:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (۶۴/۱۶) — اللہ سے ڈرو جس قدر تم طاقت رکھتے ہو۔

ربیع بن انس، سدی اور ابن زید نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ یہ بھی مذکورہ طرز سے ہی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں آیتیں مدنی ہیں جو دین میں کوئی حرج نہیں، کے تحت حکم اور تکلیف مالا یطاق کے مرفوع ہونے کے بعد ہی نازل ہوئیں۔ گویا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ کا معنی یہ ہوا کہ جس قدر تم طاقت رکھتے ہو اور یہی فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ کا معنی ہے اور ان کی نسخ سے مراد صرف یہ تھی کہ سورہ آل عمران کی آیت کے اطلاق کو سورہ تغابن کی آیت سے مقید بنائیں۔

نیز قتادہ ہی اس آیت کے بارہ میں کہتے ہیں:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ — اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک انتظار کریں۔

کہ اس آیت نے وہ سب کچھ منسوخ[1] کر دیا جو اس میں داخل نہیں اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا (۳۳/۴۹) — تمہارے لیے ان عورتوں پر کوئی مدت نہیں

اور وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکیں یا جنہیں حیض آیا ہی نہ ہو اور حاملہ عورتیں۔ جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ۔ — تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکیں ان کے بارے میں اگر تمہیں شک ہو تو وہ تین ماہ ہے۔ تا آنکہ فرمایا۔

الی قولہ۔ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (۶۵/۱) — کہ وہ اپنا حمل وضع کر لیں۔

اور عبدالملک بن حبیب اس قول اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (۴۱/۲۰) (جو چاہو عمل کرو) اور اس قول:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (۱۸/۲۹) — جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

اور اس قول

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (۸۱/۲۸) — اور تم میں سے جو چاہے سیدھی راہ چلے۔ کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اقوال درج ذیل قول سے منسوخ ہیں۔

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۸۱/۲۹) — اور تم وہی کچھ چاہ سکتے ہو جو اللہ تمام جہانوں کا پروردگار چاہتا ہے۔

اور یہ آیات محض دھمکی کے طور پر آئی ہیں۔ اور یہ معنی ایسے ہیں جو ان کے نسخ کو درست قرار نہیں دیتے۔ لہٰذا مراد یہ ہے کہ بندوں کی مشیت کا انحصار ظاہری الفاظ پر نہیں بلکہ وہ اللہ سبحانہ کی مشیت سے مقید ہے[2]۔

اور اللہ کے اس قول اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا (۹/۹۷) (بدوی لوگ کفر و نفاق میں بڑے سخت ہیں) اور اس قول: وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا (۹/۹۸) (اور کچھ بدوی ایسے ہیں کہ جو کچھ وہ خرچ کریں اسے تاوان سمجھتے ہیں) کے متعلق کہا کہ یہ درج ذیل آیت سے منسوخ ہیں:

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) [1] جس کی دلیل وہ کثیر احادیث ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں کہ کنز وہ ہوتا ہے جس سے زکوٰۃ ادا نہ کی جائے۔ یہ احادیث ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ ان میں سے بعض کو بخاری اور مالک نے نکالا اور بعض کو ابوداؤد نے۔ تیسیر کو ملاحظہ فرمایئے۔

[1] نسخ مراد لیتے تھے اور اس کا حکم وہی پہلا سا ہے کہ وہ بیان اور تخصیص کے باب سے ہے۔

[2] مؤلف اس سے اس تصحیح کرنا چاہتا ہے جس کی طرف ہم نے متشابہ ... اشارہ کیا ہے۔

وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۔ (۹/۹۹)

اور بدوی لوگوں سے کچھ ایسے ہیں جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لاتے ہیں ۔

اور یہ ایسی خبریں ہیں جن میں نسخ درست نہیں۔ اور مقصود یہ ہے کہ اعراب کا عموم، ان لوگوں کو چھوڑکر جو ایمان لائے ان سے مخصوص ہے جنہوں نے کفر کیا۔[له]

ابوعبید وغیرہ نے اس آیت کے بارے میں کہا:

وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَّاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (۲۴/۴)

اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرنا۔ اور یہی لوگ فاسق ہیں ۔

کہ یہ درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ (۲۴/۵)

مگر جن لوگوں نے اس کے بعد توبہ کرلی۔

اور ابن عباسؓ سے متعلق بھی ایسی ہی مثال پہلے گزر چکی ہے ۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (۳۹/۵۳) (اللہ سب گناہ معاف کردیتا ہے) اللہ تعالیٰ کے اس قول اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ (۴/۴۸) (اگر اللہ سے شرک کیا جائے تو وہ اسے معاف نہیں کرتا) سے منسوخ ہے۔ حالانکہ یہ عموم کی تخصیص کے باب سے ہے نہ کہ نسخ کے باب سے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ (۲۱/۹۸)

تم اور اللہ کے سوا جنہیں تم پوجتے ہو سب ہی دوزخ کا ایندھن ہوں گے۔[له]

اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے منسوخ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰٓى اُولٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ (۲۱/۱۰۱)

جن لوگوں کو ہماری طرف سے بھلائی مقدر ہوچکی وہ دوزخ سے دور رکھے جائیں گے۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا (۱۹/۷۱) (تم سے ہر کوئی جہنم پر وارد ہوگا) بھی اس سے منسوخ ہے۔ اور یہ اخبار میں نسخ کا اطلاق ہے جو جائز نہیں۔

له مؤلف اس سے اس نقص کی تصحیح کرنا چاہتا ہے جس کی طرف ہم نے متشابہ کے دوسرے مسئلہ میں اشارہ کیا ہے۔

له یعنی جو کچھ پہلی آیت میں ہے اسے آخری آیت سے خاص کیا گیا ہے۔ رہی درمیانی اور اس کے ساتھ آخری تو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ یہ دونوں بعض اعراب کے متعلق صریح ہیں۔ لہٰذا ان میں نہ نسخ کا وہم پیدا ہوتا ہے اور نہ تخصیص کا۔

له کیوں کہ معبودوں میں تو حضرت عیسٰی علیہ السلام، ان کی والدہ اور بہت سے فرشتے بھی شامل ہیں۔

مکی کہتے ہیں کہ اگر یہ نسخ ہوتا تو اللہ کے سوا تمام معبودوں کے آگ میں داخل ہونے کے حکم کا ازالہ ہونا واجب ہوتا۔ کیونکہ نسخ پہلے حکم کے ازالہ اور اس کی جگہ دوسرا حکم آجانے کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کلی طور پر پہلے حکم کا زوال جائز نہیں۔ وہ صرف کچھ حصہ میں ہی ہو سکتا ہے اور وہ تخصیص اور بیان ہوگا۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ (۴/۲۵) اور جو کوئی یہ مقدور نہ رکھے کہ آزاد مومن عورت سے شادی کر سکے۔

کو ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ (۴/۲۵) (یہ تم میں سے اس کے لیے ہے جو گناہ سے ڈرتا ہو) منسوخ کرتا ہے۔ حالانکہ یہ قول صرف مومن کنیزوں سے نکاح کی شرط کی وضاحت کرتا ہے۔

اور آپ پر یہ بات واضح کرنے کے لیے یہاں اتنی ہی مثالیں کافی ہیں کہ لفظ نسخ کے اطلاق سے متقدمین کا مقصود کتاب و سنت کے ایسے احکام کی وضاحت تھی جن کے ظاہری الفاظ کے معنوں میں اشکال یا ابہام تھا اور وہ شارع کا مقصود نہ تھے۔ گو یہ اطلاق اصولیوں کے زیادہ عام ہے۔ لہٰذا یہ بات ذہن نشین کر لیجیے۔ وباللہ التوفیق۔

چوتھا مسئلہ

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے قواعد کلیہ میں نسخ واقع نہیں ہوتا۔ صرف جزئی امور میں واقع ہونا

لہ یعنی پہلی حالت تو موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اور ان کے معبود اگرچہ ان سے ہوا جن کے متعلق پہلے سے بھلائی مقدر ہو چکی ہو تو بھی پہلی حالت فائدہ نہیں دیتی الا یہ کہ ان کا جہنم کا ایندھن ہونا زائل ہو جائے۔ اور یہ درست نہیں یہی مؤلف کی مراد ہے۔

لہ یعنی اس کیلیے جو معبودوں سے آگ میں داخل ہوگا۔ اب جو دوزخ کا ایندھن ہونے میں کلام باقی رہ جاتا ہے کہ آیا وہ آیت اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ سے مخصص ہے جبکہ دوسری روایت میں عموم کے لحاظ سے آیت ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا مفید نہیں؟ اور یہی وہ بات ہے جسے مسلم کی یہ حدیث فائدہ دیتی ہے کہ: اصحاب شجرہ میں سے انشاء اللہ تعالیٰ کوئی بھی دوزخ میں داخل نہ ہوگا۔ حضرت حفصہؓ کہنے لگیں، کوئی نہیں، یارسول اللہ! تو آپ نے انہیں ڈانٹ دیا۔ وہ کہنے لگیں وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا۔ اسی طرح ابن مسعودؓ والی ان آیتوں کی تفسیر تیسیر میں ملاحظہ فرمائیے اسی بنا پر دوسری آیت کا نہ نسخ سے کوئی تعلق رہتا ہے اور نہ تخصیص سے یہی وہ بات ہے۔ جو شارحین حدیث نے اس کے متعلق لکھی ہے۔

ہے اور اس کی استقرار ہے۔ کیونکہ جو کچھ پانچوں امور کی حفاظت کی طرف لوٹتا ہے وہ ثابت و برقرار ہے اور اگر ان کی بعض جزئیات میں نسخ فرض کر لیا جائے تو یہ حفظ کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ہوگا اور اگر کسی میں نسخ فرض کر لیا جائے جس کا بدل نہ ہو تو بھی حفاظت کی اصل باقی رہے گی۔ کیونکہ جنس کی انواع میں سے کسی نوع کے اُٹھنے سے جنس کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔

بلکہ اصولیوں کا گمان یہ ہے کہ ہر ملت میں ضروریات کی نگہداشت کی جاتی رہی ہے۔ اگرچہ ہر ملت کے حسب حال حفاظت کی صورتیں مختلف ہوں۔ یہی صورتِ حال حاجیات اور تحسینیات کی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (۴۲/۱۳)

ہم نے تمہارے لیے بھی دین سے وہی کچھ مشروع کیا جس کا ہم نے نوحؑ کو حکم دیا تھا اور جو آپ کی طرف وحی کیا ہے اور اسی بات کا ہم نے حضرت ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو حکم دیا تھا کہ دیا تھا کہ وہ دین کو قائم کریں۔ اور اس میں تفرقہ نہ ڈالیں۔

نیز فرمایا:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (۴۶/۳۵)

آپؐ اسی طرح صبر کیجیے جیسے اولوالعزم رسولوں نے صبر کیا[1]

اور بہت سے انبیاء کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (۶/۹۰)

یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی تھی تو آپؐ بھی انہی کی ہدایت کی پیروی کیجیے[2]

نیز فرمایا:

وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ (۵/۴۳)

اور وہ آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ انکے پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔

---

[1] لفظ ما کتاب و سنت کی دلیل پر واقع ہے۔ اور اس صورت میں کلام کا مفہوم واضح ہے لہٰذا اس حذف کی ضرورت ہے اور اسکے لفظ میں تبدیلی کی۔

[2] یہ کلام پہلے گزر چکا۔ لیکن مؤلف نے اسے اپنے بعد والے قول بل زعم الاصولیوں کے مقدمہ کے طور پر دہرایا ہے۔ اور آیات سے اس کا استدلال اصولیوں کے کلام کے مطابق ہے۔

[3] پہلی آیت میں دین کی اصل کا قیام اور پھوٹ نہ ڈالنے کا ذکر ہے۔ دوسری میں صبر کا جو مکارم اخلاق سے ہے۔ اسی طرح بعد والی آیات میں نماز، روزہ، فقیروں کے لیے مال خرچ کرنا اور قصاص کے اصول ہیں۔

ہے اور اس کی دلیل استقراء ہے۔ کیونکہ جو کچھ پانچوں امور کی حفاظت کی طرف کوٹتا ہے وہ ثابت و برقرار ہے اور اگر ان کی بعض جزئیات میں نسخ فرض کر لیا جائے تو یہ حفظ کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ہوگا اور اگر کسی میں نسخ فرض کر لیا جائے جس کا بدل نہ ہو تو بھی حفاظت کی اصل باقی رہے گی۔ کیونکہ جنس کی انواع میں سے کسی نوع کے اٹھنے سے جنس کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔

بلکہ اصولیوں کا گمان یہ ہے کہ ملت میں ضروریات کی نگہداشت کی جاتی رہی ہے، اگرچہ ہر ملت کے حسب حال حفاظت کی صورتیں مختلف ہوں۔ یہی صورتِ حال حاجیات اور تحسینیات کی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ۔ (۱۳/۴۲)

ہم نے تمہارے لیے بھی دین سے وہی کچھ مشروع کیا جس کا ہم نے نوحؑ کو حکم دیا تھا اور جو آپؐ کی طرف وحی کیا ہے اور اسی بات کا ہم نے حضرت ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو حکم دیا تھا کہ وہ دین کو قائم کریں۔ اور اس میں تفرقہ نہ ڈالیں۔

نیز فرمایا:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (۳۵/۴۶)

آپؐ اسی طرح صبر کیجیے جیسے اولوالعزم رسول نے صبر کیا۔

اور بہت سے انبیاء کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ۔ (۹۰/۶)

یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی تھی تو آپؐ بھی انہی کی ہدایت کی پیروی کیجیے۔

نیز فرمایا:

وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ

اور وہ آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ ان کے

۱؎ لفظ ما کتاب و سنت کی دلیل پر واقع ہے۔ اور اس صورت میں کلام کا مفہوم واضح ہے لہٰذا نہ حذف کی ضرورت ہے اور اس کے لفظ میں تبدیلی کی۔

۲؎ یہ کلام پہلے گزر چکا۔ لیکن مؤلف نے اسے اپنے بعد والے قول بل زعم الاصولیون کے مقدمہ کے طور پر دوہرایا ہے۔ اور آیات سے اس کا استدلال اصولیوں کے کلام کے مطابق ہے۔

۳؎ پہلی آیت میں دین کی اصل کا قیام اور پھوٹ نہ ڈالنے کا ذکر ہے۔ دوسری میں صبر کا جو مکارم اخلاق سے ہے۔ اسی طرح بعد والی آیات میں نماز، روزہ، فقیروں کے لیے مال خرچ کرنا اور قصاص کے اصول ہیں۔

التَّوْرٰتُهُ فِيهَا حُكْمُ اللّٰهِ۔ (۵/۴۳) پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔

اور بہت سی آیات ہیں جن میں سابقہ شریعتوں میں کلی احکام موجود ہونے کی خبر دی گئی ہے اور وہی شریعت میں ہیں۔ ان میں کچھ فرق نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں مِلَّةَ اَبِيكُمْ اِبْرٰهِيمَ (۲۲/۷۸) (تمہارے باپ ابراہیم کی ملت) اور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں فرمایا:

اِنَّنِيٓ اَنَا اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِيْ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ۔ (۲۰/۱۴) میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں لہٰذا میری ہی عبادت کرنا اور میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

نیز فرمایا:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ۔ (۲/۱۸۳) تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے۔

نیز فرمایا:

اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ (۶۸/۱۷) ہم نے انہیں ایسے ہی آزمایا جیسے باغ والوں کو آزمایا تھا۔

یہ آیت انفاق فی سبیل اللہ سے رک جانے کے بارے میں ہیں۔ نیز فرمایا:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ۔ (۵/۴۵) اور ہم نے تورات میں ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہوگی۔

اور باقی تمام آیات بھی جو ضروریات کے معانی سے متعلق ہیں۔

اور حاجیات کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ انہیں مالا یطاق تکلیف نہیں دی گئی تھی۔ بات یہی ہے اگرچہ انہیں امور شاقہ کی تکلیف دی گئی تھی۔ گویا یہ بات حاجیات اور اسی طرح تحسینیات کے اعتبار کی اصل کو اٹھا نہیں دیتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ وَتَاْتُوْنَ فِيْ نَادِيْكُمُ الْمُنْكَرَ۔ (۲۹/۲۹) کیا تم مردوں کو آتے اور راہزنی کرتے ہو اور اپنی مجالس میں ناپسندیدہ کام کرتے ہیں۔

لہ دیکھیے اس آیت میں جو کچھ مذکور ہے مولف اسے کیسے تحسینیات اور مکارم اخلاق کی ضد شمار کر رہا ہے اور انہیں ضروریات کی ضد شمار نہیں کرتا۔ بالخصوص راہزنی کو۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ اپنے ظاہر کے ساتھ محاسن عادات اپنانے کا تقاضہ کرتا ہے جیسے اذیت پر صبر، بھلے طریقے سے مدافعت وغیرہ وغیرہ

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ قول :

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا (۵/۴۸) — ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک راستہ اور طریقہ کار بنا دیا ہے ۔

تو یہ ہر فروعی جزئی پر صادق آتا ہے[1] ۔ اور اسی سے آیات و اخبار کے معانی اکٹھے ہوتے ہیں ۔ تو جب ان شریعتوں میں نسخ واقع ہونے کے باوجود ان کے اصول آپس میں متفق ہیں وہ برقرار رہے اور منسوخ نہ ہوئے ۔ تو یہی بات اس ملتِ واحدہ میں ہے جو پہلی تمام ملتوں کے محاسن کی جامع ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

---

[1] یعنی اس نسخ کو اس کے خصوص پر محمول کیا جاسکتا ہے وہ اس طرح کلیات تک اس کی رسائی نہیں ہوتی ۔ خصوصاً ضروریات تو ہر ملت میں محفوظ رہی ہیں اگرچہ حفاظت کی تفاصیل میں اختلاف ہوتا رہا ۔

تیسری فصل۔ اوامر و نواہی میں جس میں چند مسائل ہیں

پہلا مسئلہ

امر و نہی، حکم دینے والے کی طرف سے طلب اور ارادہ[1] کو مستلزم ہیں۔ گویا امر میں مامور بہ کام کی طلب اور اسے واقع کرنے کا ارادہ شامل ہوتے ہیں اور نہی میں منہی عنہ کے ترک کی طلب اور اسے واقع نہ کرنے کا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ معہذا مامور بہ کام کا کرنا یا منہی عنہ کا ترک میں ایسا ارادہ[2] شامل ہوتا ہے یا انہیں مستلزم ہوتا ہے جس سے کام واقع ہوتا ہے یا ترک ہوتا ہے یا وہ واقع نہیں ہوتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں ارادہ دو معنوں میں آیا ہے۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو مراد (ارادہ کی ہوئی چیز) سے متعلق خلقی تقدیری ہوتا ہے۔ گویا جس کام کے ہونے کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے وہ ہو

---

[1] ارادہ سے مراد صفت کا وہ اثر نہیں جو موجود چیز کا خاصہ ہے جس کا کچھ حصہ جائز سمجھا گیا ہے۔ کیونکہ یہ بات اہل سنت کے نزدیک امر کو مستلزم نہیں جیسا کہ عنقریب مولف کہے گا۔ بلکہ اس کے قائل معتزلہ ہیں حتیٰ کہ اس التزام کی وجہ سے یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے مگر وہ واقع نہیں ہوتی اور کبھی واقع ہو جاتی ہے مگر وہ اس کا ارادہ نہیں رکھتا۔ اہل سنت نے تمام دلائل سے استدلال کیا جن میں سے ایک یہ ہے کہ بالاتفاق ابولہب کا ایمان مطلوب تھا لیکن وہ واقع نہ ہو سکا۔ ورنہ علم جہالت سے بدل جائے گا اور جب یہ بات ناممکن الوقوع تھی تو ہمارے اور معتزلہ کے متفق خیال کے مطابق اس کا ارادہ صحیح نہ ہو گا۔ اور ابو علی اور اس کے بیٹے ابن ہاشم نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ طلب، ارادہ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ ابن برہان کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں ارادہ کی تین قسمیں ہیں: اصل کو وجود میں لانے کا ارادہ، اور لفظ کو امر کی جہت کے علاوہ کسی دوسری طرف پھیرنے کا ارادہ اور امتثال (بجا آوری) کا ارادہ۔ اور یہی آخری قسم ہمارے اور ابو علی اور اس کے بیٹے کے درمیان محلِ نزاع ہے۔ ان تینوں قسموں کا ذکر غزالی اور امام (فخر رازی) نے بھی کیا ہے۔ اور ابو علی نے یہ احتجاج کیا ہے کہ صیغہ جیسے طلب کے لیے آتا ہے تہدید کے لیے بھی آسکتا ہے۔ اور ان میں ارادہ کے سوا کوئی فرق نہیں اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تہدید مجازاً ہے۔ اور مولف نے چوتھی قسم بھی ذکر کی ہے۔

[2] یعنی مامور اور منہی سے۔ کیونکہ اسی کے ارادہ سے فعل واقع ہوتا ہے۔ یا نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کا ارادہ اللہ کی مشیت ہی سے نافذ ہوتا ہے۔ جس کی دلیل وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ہے۔

جانتا ہے اور جس کے متعلق یہ ارادہ ہو کہ وہ نہ ہو وہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ یا آپ یوں کہہ لیجئے کہ جس کام کے ہونے کا اللہ تعالیٰ ارادہ نہ کرے وہ کبھی نہیں ہو سکتا۔

اور دوسرا ارادہ امر یہ ہے جو مامور بہ کام کے واقع کرنے اور منہی عنہ کو واقع نہ کرنے کی طلب[2] سے متعلق ہے۔ اور اس ارادہ کا معنی یہ ہے کہ جس کام کا اس نے حکم دیا ہے وہ اسے پسند کرتا ہے اور اس سے خوش ہے اور وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ مامور (مکلّف) اس کام کو کرنا پسند کرے اور وہ اس کام سے خوش ہو۔ اسی طرح منہی عنہ کے ترک کو وہ پسند کرتا ہے اور اس سے خوش ہوتا ہے۔

گویا اللہ عزوجل نے بندوں کو جن امور کے کرنے کا حکم دیا ہے تو اس امر میں اس کا ارادہ دوسرے معنوں سے متعلق ہے۔ کیونکہ امر اسے ہی مستلزم ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت مکلّف کا فعل یا ترک کو لازم کرنا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ الزام ہی مراد ہو۔ ورنہ وہ الزام نہ ہوگا نہ ہی اس کے سمجھے ہوئے معنی کا تصوّر ہو سکے گا۔ معہذا یہ بھی ممکن نہیں کہ ارادہ کے باوجود، مذکورہ معنوں میں لازم کردہ چیز کے واقع کرنے کے ارادہ سے الزام ہی مراد لی جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اہل طاعت کی مدد کی۔ گویا اللہ تعالیٰ خود بھی ان سے اطاعت واقع ہونے کا ارادہ رکھتا تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا ارادہ پہلے معنوں کے موافق واقع ہوا اور وہ پہلا معنی اس ارادہ کا تقدیری ہونا ہے اور اللہ نے اہل معصیت کی مدد نہ کی تو گویا اس نے ان سے اطاعت کے وقوع کا ارادہ نہ کیا تو ترک واقع ہوا اور پہلے

---

[1] عبارت میں شق بنائی گئی ہے۔ جو ان معدوم چیزوں پر مبنی ہے جو پائی نہیں جاتیں۔ کیا وہ ارادہ سے متعلق ہیں کہ نہ پائی جائیں یا یہ کہ ان کے وجود سے ارادہ کا کچھ بھی تعلق نہیں۔ اور وجود نہ ہونے کا اس سے متعلق ہونا لازم نہیں۔ جیسا کہ نہی والے مکلّف بہ کام کے متعلق علماء کہتے ہیں کہ وہ رک جانا یا فعل کی نفی ہے۔ اب جو فعل کی نفی کا قائل ہے تو اسے یہ کہا گیا کہ وہ عدم ہے جو قدرت کے لیے اثر کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یعنی ارادہ کے لیے اثر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کام نہ کیا جائے اور ہمیشہ عدم ہی رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کام کیا جائے اور استمرار نہ رہے اور عدم میں یہ صلاحیت ہو جائے کہ وہ قدرت اور ارادہ کے لیے متعلق ہو جائے۔ اسی بنا پر دوسری عبادت میں پہلی سے زیادہ وسعت ہے۔

[2] ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ نفس طلب پر واضح دلالت کرتا ہے۔ معہذا اگر وہ ایسا ہی ہو تو وہ مؤلف کی اس غرض کی نفی کر دیتا ہے کہ نفس مراد سے اس کا تعلق الٰہی شان سے محبت اور عنایت کے معنوں میں ہے۔ اور یہ وہی بات ہے جس کا جواب فخر الدین رازی نے ولا یرید بکم العسر پر اشکال پڑنے پر دیا ہے۔ جیسا کہ آگے ذکر آ رہا ہے۔ باوجودیکہ اس کا جواب ارادہ کے پہلے معنی پر مبنی ہے۔ لہٰذا اسے ان معنوں میں سمجھنا ضروری ہے کہ وہ طلب کے لیے ہر وقت لازم ہے اور اس پر مؤلف کا قول فتعلّقت ارادتهٗ بالمعنى الثانی الخ دلالت کرتا ہے اور اس کے بعد کے قول وحاصل الارادة الامرية انّها ارادة التشريع کی نفی نہیں کرتا۔ اس لیے اسے اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو مؤلف نے یہاں بیان کئے ہیں۔

معنوں کے مطابق یہی اس کے ارادہ کا اقتضا رتھا۔ اوران پہلے معنوں میں ارادہ امر کو مستلزم نہیں ہوتا۔ کیوں کہ کبھی ایسا بھی حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا اور کبھی ایسی چیز سے روک دیتا ہے جس کا وہ ارادہ رکھتا ہے۔ رہے دوسرے معنی تو اس کے مطابق وہ اسی بات کا علم دیتا ہے جس کا ارادہ رکھتا ہے اور اسی بات سے روکتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا۔

ارادہ شریعت میں ان دونوں معنوں میں آیا ہے۔ پہلے معنی سے متعلق اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ، وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا. (۶/۱۲۵)

جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے، اس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جسے گمراہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہوا کر دیتا ہے۔

اور نوح علیہ السلام کے قصہ میں فرمایا:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْٓ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ. (۱۱/۳۴)

اگر میں ارادہ کروں کہ تمہاری خیر خواہی کروں تو بھی میری خیر خواہی تمہیں کچھ فائدہ نہ دے گی اگر اللہ تمہیں گمراہ کرنے کا ارادہ کرے۔

نیز فرمایا:

وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِيْنَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ. الیٰ قولہ۔ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ ۝ (۲/۲۵۳)

اور اگر چاہتا تو ان سے پہلے لوگ لڑائی نہ کرتے۔ تا آنکہ فرمایا: لیکن اللہ تعالیٰ وہی کچھ کرتا ہے جو ارادہ رکھتا ہے۔

اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ اور دوسرے معنوں میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ

اللہ تمہارے حق میں آسانی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

لہ فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ اس آیت سے معتزلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ بندہ سے وہ کچھ واقع ہو سکتا ہے جس کا اللہ ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ مریض جب تکلیف اٹھا کر روزہ رکھتا ہے تو اس نے تنگی والا کام کیا جس کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا اور اس نے جواب دیا کہ اس نے ایسے کام کا حکم دینے کا ارادہ نہیں کیا اگر وہ بنفسہٖ تنگی کا ارادہ کرتا ہے اور میں نے ان آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں ارادہ کا رضا اور محبت سے معنی کرنا نہ آلوسی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الْعُسْرَ ۔ (۲/۱۸۵)	ہے، تنگی کا نہیں رکھتا۔
مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ۔ (۵/۶)	اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ تو تمہیں پاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔
يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ـ اِلٰى قوله ـ يُرِيدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيفًا ۔ (۴/۱۲۶)	اللہ یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تمہارے لیے (انہی آیات) کھول کر بیان کرے اور اگلے لوگوں کے طریقے بتلائے اور تم پر مہربانی کرے ــ تا آنکہ فرمایا۔ اللہ تو یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کر دے۔ اور انسان (طبعًا) کمزور پیدا کیا گیا ہے۔
اِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ ۔ (۳۳/۳۳)	اے پیغمبر کے گھر والو! اللہ تو صرف یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے ناپاکی کو دور کر دے۔

اور اس معنی کی مثالیں بھی بہت ہیں۔

ارادہ کے ان ہر دو معانی میں فرق واضح نہ ہونے کی بنا پر مسئلہ سمجھنے میں غلطی لگ جاتی ہے۔ کچھ لوگوں نے تو امر و نہی کے ارادہ سے مطلقًا[1] نفی کر دی اور کچھ لوگوں نے نہی میں مطلقًا نفی کی مگر امر میں مطلقًا اس کا اثبات[2] کیا اور جن لوگوں نے ان ہر دو معانی کے فرق کو سمجھ لیا ان پر کوئی چیز بھی مبہم نہ رہی۔ ماحصل یہ ہے کہ ارادہ امر یہ تشریعی[3] ارادہ ہوتا ہے اور علی الاطلاق اس کا اثبات ضروری ہے جبکہ تقدیری ارادہ تکوینی ارادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس قید کا لحاظ رکھتے ہوئے لفظ قصد[4] کا استعمال و یکھیں جس کی نسبت شارع کی طرف ہو تو تشریعی ارادہ کے معنی کی طرف اشارہ ہوگا اور یہی تکلیفی ارادہ بھی ہے اور یہ اصولیوں کے علم میں مشہور ہے کہ وہ اسے ارادۂ تکوین کہتے ہیں اور اس سے دوسرے[5] معنی مراد لیتے ہیں جس کا ذکر اس کتاب میں قصد کے لفظ سے ہوا ہے۔ اور اس اصطلاح میں کسی کو

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) میں پایا ہے اور نہ ہی لغوی ہیں۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ اور جب کسی مستند لغت سے یہ معنی ثابت ہو جائیں تو اس طرح کی آیات میں معتزلہ کے اشکالات کا یہ بہترین حل ہے۔ صاحب قاموس ارادہ کا معنی مشیت بتلاتے ہیں اور اس کے شارح نے اس پر کچھ بھی زیادہ نہیں کیا اور لسان العرب میں ہے کہ کسی شے کا ارادہ اس کی مشیت ہے پھر کہا کہ کسی چیز کے ارادہ کا یہ معنی ہے کہ وہ اسے بہت پسندیدہ ہے اور یہ اس کی مراد ہے۔ مؤلف جو چاہتا تھا وہ بات پوری ہو گئی۔ رحمہ اللہ۔

[1] ظاہر کا خیال کرتے ہوئے اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ امر و ارادہ میں تلازم نہیں ہوتا کہ وہ ارادہ کے متعدد معنوں سے غافل ہیں۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

انکار نہیں اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

دوسرا مسئلہ

مطلقات[۱] کا حکم شارع کے اس قصد کو مستلزم ہے کہ اسے واقع کیا جائے۔ جیسے نہی سے شارع کا قصد یہ ہوتا ہے کہ اسے واقع کرنے سے درکار ہے۔

یہ اس لیے کہ امر کا معنی فعل کو بجا لانا ہے اور نہی کا معنی اس کے ترک کا مقتضی[۲] ہے اور اقتضا کا معنی طلب ہے اور طلب[۳] مطلوبہ چیز کے لیے ضروری ہے اور قصد اس مطلوبہ چیز کو واقع کرنے[۴] کے لیے۔ طلب کا یہی معنی ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے۔ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ مطلوبہ چیز کو واقع کرنے کے قصد کے لیے طلب ضروری نہیں تو ممکن[۵] ہے کہ ماموربہ کام کے واقع نہ کرنے کا امر بعینہٖ قصد وارد ہو جائے اور منہی عنہ کام کے واقع کرنے کی نہی بعینہٖ قصد واقع ہو۔ اس صورت میں نہ تو امر، امر رہے گا اور نہ نہی نہی رہے گی اور یہ خلف ہے۔ اس طرح امر کا نہی اور نہی کا امر بن جانا درست[۶] ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ کسی فعل کو واقع کرنے کے قصد کے بغیر

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ ۱۲) ماہر کا خیال کرتے ہوئے معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ امر میں الله نہیں ہوتا ہے یا امر کیلیے ارادہ مستلزم ہوتا ہے۔

۳ه یعنی جو تشریع کے مقام میں واقع ہو جیسا کہ آخری آیات میں ہے اور ایسا ہی مؤلف کے قول ارادہ التکوین کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔

۴ه آپ جلد ہی دوسرے مسئلہ میں اس سے متعلق بہت سی اشیا دیکھ لیں گے۔

۵ه تشریعی ارادہ پر تکوینی ارادہ کا اطلاق کرتے ہیں اور وہ اس کتاب کی اصطلاح کے خلاف ہے اور کبھی عبارت تحریف شدہ ہوئی ہے۔

۱ه مطلقات پر مؤلف کے قید لگانے پر غور فرمائیے۔ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ امر ہمیشہ مطلق سے ہی ہوتا ہے؟ کہ وہ واقع کی وضاحت بن چکے۔

۲ه یعنی یا ترک جانے کا۔ بخلاف نہی کے معنی کے۔

۳ه یعنی اس لیے کہ وہ ایسے معنی ہیں جو طالب و مطلوب کے بغیر پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتے۔

۴ه یہی عین دعویٰ ہے

۵ه کیونکہ اس وقت یہ مفروضہ محال نہ ہوگا اور امکان کے معنی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائیں گے۔

۶ه یہ بات مؤلف کے قول لأمکن الخ کے لیے لازم ہے۔ مؤلف نے اس مفروضہ پر تین باطل لوازم کو مرتب کر دیا۔ ایک یہ کہ امر امر نہ رہے گا اور یہ کسی چیز کو بنفسہٖ سلب کرنا ہے۔ دوسرے یہ امر و نہی کا ایک دوسرے سے الٹ پھیر اور یہ حقائق کو بدلنا ہے اور تیسرے یہ کہ ماموربہ یا منہی عنہ کام کا حکم مباح یا مسکوت عنہ کا ہو جانا اور یہ حقیقت کی تبدیلی ہے۔

امر نہی پلٹ جائیں۔ اس طرح مامور بہ یا منہی عنہ کام مباح ہوگا ہوگا یا اس کا حکم مسکوت عنہ کا حکم ہوگا اور یہ سب کچھ محال ہے۔

اور تیسرا پہلو یہ ہے کہ مامور بہ کام کے واقع کرنے یا منہی عنہ کے ترک کے قصد امر اور نہی کسی بھولے ہوئے یا سوئے ہوئے یا دیوانے کا کلام ہی ہو سکتا ہے۔ اور ایسا کلام بالاتفاق امر اور نہی نہیں ہوتا اور یہ بات اس قدر واضح ہے جس پر استدلال لانے کی ضرورت نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ یہ بات درج ذیل وجوہ کی بنا پر مبہم ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس طرح لازم آتا ہے کہ جس چیز کو واقع کرنا مقصود ہے وہ تکلیف مالایطاق ہو۔ محققین اس کے جواز پر متفق ہیں اگرچہ واقع نہ ہو۔ کیونکہ اس کا جواز اسے واقع کرنے کے قصد کی صحت کو متلزم ہے اور ایسے کام کے واقع کرنے کا قصد جس کا واقع کرنا ممکن نہ ہو[۲] عبث ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ قصد[۳] ایسے کام کا ہو جو عبث نہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا کسی عبث کام کو جائز ٹھہرانا محال ہے لہٰذا جو کچھ عبث سے متعلق لازم ہو محال ہوگا اور یہ بات واقع کرنے کے قصد کو لازم ٹھہراتی ہے۔ بخلاف اس کے کہ جب ہم کہیں کہ امر واقع کرنے کے قصد کو متلزم نہیں تو اس سے عقلاً کوئی ممنوع کام لازم نہیں آتا گویا اس سے بات واجب ہو گئی۔

---

[۱] یعنی اگر امر مذکور کے شرعی دلیل ہونے کا اعتبار کیا جائے جس میں فعل کو واقع کرنے یا نہ کرنے کا قصد نہیں ہوتا اور مباح کی یہی حقیقت ہے اور اس کے قول او مسکوتا عنہ کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے اس کے شرعی دلیل ہونے کا اعتبار ہی نہ کیا جائے اور یہ دوسری بات مفروضہ میں توسیع کی بنا پر ہے۔ ورنہ کلام کی اصل یہی ہے کہ صیغہ سے فعل کے واقع کرنے یا نہ کرنے کا قصد نہیں کیا گیا اور مباح بھی یہی کچھ ہوتا ہے اور محال بات کے لازم ہونے کا مقام مؤلف کا یہ قول ہے فیکون المامور بہ او منہی عنہ الخ

[۲] یعنی عادتاً ممکن نہ ہوتا آنکہ حدِ اوسط کا ارادہ کیا جائے اور یہ ایسا مالایطاق ہے جس کی تکلیف دی جا سکتی ہے اگرچہ ایسا ہوتا نہیں۔ مگر جو بات عقلاً ناممکن ہو اس کی تکلیف نہیں دی جا سکتی۔ اور عنقریب مؤلف کا جو قول "کیونکہ اس کی حقیقت ایسا الزام ہے جس کی کرنے پر مکلف قدرت نہیں رکھتا" آرہا ہے وہ اسے مفید نہیں۔

[۳] اگر مؤلف یوں کہتا کہ "تو ضروری ہے کہ وہ امر ایسا جو مالایطاق کام کو واقع کرنے کے قصد کے لازم قرار دیتا ہو، وہ عبث ہے" تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔ یا وہ قصد کے لفظ کو حذف کر دیتا اور اپنے بعد والے اس قول وذلک استلزام القصد الی الایقاع پر اکتفا کرتا۔ یعنی محال کا سبب استلزام ہے۔ لیکن آنے والے جواب میں اس نے قصد کو نفس امر پر قائم کیا ہے نہ کہ مامور بہ پر۔ اور اس کلام کا بقیہ وہاں آئے گا خیال رکھیے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ چیز اس سردار کی مثال میں لازم آتی ہے کہ جب وہ بادشاہ کے سامنے اپنے غلام کو حکم دے، جسے بادشاہ نے اپنے غلام کو مارنے پر دھمکی دی ہو اور سردار کا گمان یہ ہو کہ اس کا غلام اس کی اطاعت نہیں کرے گا اور وہ سردار یہ چاہتا ہو کہ اس کا غلام بادشاہ کے سامنے اس سے معذرت کر دے۔ گویا وہ اپنے غلام کو ایسے کام کا حکم دے رہا ہے جس کے واقع کرنے کا وہ قصد نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس موقع پر اس کا قصد گویا اپنی جان کو ہلاک کرنے کے قصد کو مستلزم ہوگا۔ یہ بات اہلِ عقل[1] سے صادر نہیں ہوتی۔ گویا آمر ہونے کے باوجود اس کا قاصد ہونا درست نہ ہوا اور جب یہ درست نہیں تو پھر یہ ضروری نہ رہا کہ ہر آمر مامور بہ کام کا قاصد بھی ہو اور نہی کی بھی حرف بحرف[2] یہی صورت حال ہے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور تیسرا بات یہ ہے کہ عاجز کر دینے والے امر میں یہ لازم ہے کہ وہ اس کا قصد نہ رکھتا ہو۔ جیسے

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ (۲۲/۱۵) اسے چاہیئے کہ وہ آسمان کی طرف کوئی رسی تان لے۔

میں یا کسی دھمکی والے امر میں جیسے:

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ۔ (۴۱/۴۰) جو تم چاہو کرو۔

اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے احکام۔ کیونکہ یہ تو معلوم ہے کہ اس انداز میں عاجز بنا دینے والے یا دھمکی والے احکام کو واقع کرنے کا وہ قاصد نہیں۔

جواب۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ مالایطاق حکم کو واقع کرنے کے قصد کے بغیر چارہ نہیں اور اس قصد سے اس کام کا حصول لازم نہیں آتا۔ کیونکہ کسی چیز کے آمر[3] کا قصد اس چیز کے ارادہ کو مستلزم نہیں الّا یہ کہ کوئی اس بات

---

[1] مؤلف نے اس کی مثال صرف اس لیے کہا کہ وہ بس میں ہے۔ اس مثال میں غایت ہے وہ یہ ہے کہ وہ اہل عقل سے صادر نہیں ہونا، اگرچہ ممکن ہے۔ الّا یہ کہ یہ بات میں پہلے معنی سے مشترک ہے کہ دونوں ہی اہل عقل سے صادر نہیں ہوتے۔

[2] یہ معاوضہ کیا گیا ہے کہ عاقل سے تو اپنے نفس کی تکذیب کی طلب صادر نہیں ہوتی جو اس کے اپنے خیال کے مطابق اسے اس کی اپنی ہلاکت کی طرف لے جانے والی ہو۔ اس کے باوجود تمام علماء نے طلب پر امر کی دلالت پر اتفاق کیا ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ارادہ کے استلزام میں انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ لہٰذا جو جواب ان کا ہے وہی ہمارا ہے۔

[3] یعنی تمام اشکالات میں جو امر و نہی دونوں میں واقع ہوں۔

[4] یعنی جو بات اسے واقع کرنے کے قصد کو مستلزم ہے وہ اس کے حصول کے ارادہ کو مستلزم نہیں۔ آپ پر مخفی نہ رہے کہ یہاں قصد کا لفظ وہ نہیں جو مسئلہ کے موضوع میں محل قصد ہے۔ کیونکہ موضوع مسئلہ میں یہ مطلوب پر واقع ہوا ہے نہ کہ نفس امر پر۔ آپ پر یہ بات مشتبہ نہ رہنی چاہیے اور اگر مؤلف اسے حذف کر دیتا تو بات اور واضح ہو جاتی اور اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے۔

کا قائل ہو کہ ارادۂ فعل کا نام ہے اور یہ معتزلہ کی رائے ہے۔(۱) رہے اشاعرہ تو ان کے نزدیک امر ارادہ کو مستلزم نہیں ورنہ سب کے سب مامورات واقع ہو جائیں گے۔(۲) علاوہ آزیں اگر تکلیف بالایطاق میں اس کے واقع کرنے کا عدم قصد فرض کر لیا جائے تو وہ تکلیف بالایطاق نہ ہوگی کیونکہ اس کی حقیقت تو ایسے فعل کو سرانجام دینا ہے جس پر وہ قادر نہ ہو۔ اور الزام فعل ہی اس کے کرنے کا قصد ہوتا ہے یا کام سرانجام دینے کے لئے وہ قصد لازم ہوتا ہے۔ اور جب یہ بات(۳) نہ ہو تو اس کی تکلیف بھی نہ ہوگی۔ گویا وہ اسے حاصل کرنے کی طلب(۴) ہے نہ کہ حاصل ہونے کی اور ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔

اور تمام سوالوں میں یہی بات کارفرما ہے گویا جب سردار نے اپنے غلام کو حکم دیا تو اس نے جس کام کا اسے حکم دیا تھا وہ اس سے حاصل کرنے کی طلب کی۔(۵)

۱ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ' امر اور رضا و محبت کا لزوم چاہتا ہے۔

۲ یعنی یا وہ کچھ واقع نہ ہوگا جس کا اللہ ان سے ارادہ رکھتا ہے۔ گویا اللہ کی مراد واقع نہ ہوگی اور اس کے بندے کی واقع ہوگی۔ اور اس عقیدہ کی قباحت مخفی نہیں خواہ معتزلہ نے اس کا التزام کیا ہے۔

۳ شاید یہاں علم کے بجائے اصل لفظ عدم ہے یعنی اس لحاظ سے کہ وہ تکلیف مالایطاق ہے تو یہی بات مکلف بہ کو لازم کرتا ہے کہ فعل کا الزام ہی اس کے کرنے کا قصد ہے تو جب قصد نہ رہا تکلیف بھی نہ رہی اور یہ بات مفروضہ کے خلاف ہے۔

۴ تکلیف کا فائدہ اس شخص کی آزمائش سے ہوتا ہے کہ وہ امتثال کے مبادی کی طرف متوجہ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اور مؤلف کو چاہئے تھا کہ وہ یہ بات ذکر کرتا کیونکہ فی الحقیقت یہی بات عبث کے لزوم کا جواب ہے۔ رہا اس کے حصول کا مقصود نہ ہونا تو یہ بات تو عبث کو ہی تقویت دے رہی ہے اسے زائل یا اس کی مدافعت نہیں کرتی۔

۵ اس جواب کی کمزوری آپ پر مخفی نہیں کیونکہ اس کی تحصیل بھی مطلوب نہیں۔ اس لئے کہ عاقل ایسی چیز ہرگز حاصل نہیں کرنا چاہتا جس میں اس کی ہلاکت ہو جس کی تصویر اس مسئلہ میں پیش کی گئی ہے۔ لہٰذا بہتر وہی ہے جو عطاء نے کہا ہے کہ یہ ایسا صیغہ امر ہے جس کی حقیقت نہیں جیسا کہ عاجز کرنے والے اور اباحت کے حکم میں ہے۔ پھر آپ اس مسئلہ میں معتزلہ کی جانب سے بیان کردہ اعتراض بھی پائیں گے کہ عاقل ایسی چیز طلب نہیں کرتا جس میں اس کا نقصان ہو اور سزا ثابت شدہ ہو۔ لہٰذا امر کی تفسیر طلب کرتے وقت جو جواب ہمارے اصحاب (اہل سنت) کا ہوگا وہی

اس کے حاصل ہونے کی طلب نہیں کی اور تحصیل کی طلب اور حصول کی طلب میں فرق کیا۔

رہا عاجز کرنے والا اور دھمکی والا حکم تو وہ فی الحقیقت حکم ہے ہی نہیں۔(۱) اور اگر کہا جائے کہ اس نے مجازاً حکم دیا تھا اس کی بھی وہی صورت ہے جو پہلے گزر چکی۔(۲) کیونکہ امر خواہ مجاز ہی ہو قصد کو مستلزم ہو گا تو امر ہو گا۔ گویا اسے مجاز کی وجہ(۳) پر تصور کیا جائے گا۔ ورنہ وہ کسی حصہ سے بھی مامور بہ کے واقع کرنے کے قصد کے بغیر امر نہ ہو گا۔

جواب معتزلہ کا اس کی تفسیر ارادہ سے کرتے وقت ہو گا۔ اگرچہ ان کے نزدیک ارادہ کا اپنی مراد کو پیچھے چھوڑنے کی قباحت لازم آتی ہے۔ یہ تفصیل احکام آمدی میں بلاحظہ فرمایئے۔

۱ اسی لئے انہوں نے ایسے حکم کو امر کی تعریف سے خارج کر دیا جب یہ ظاہر ہو کہ امر سے مراد وہ صیغہ ہے جو اطلاق کے وقت اس کی مراد معلوم ہوتا ہو اور وہ طلب ہے۔

۲ یعنی اس کا بھی پہلے کی طرح حکم ہو گا جو مقصود حاصل کرنا ہے حاصل ہونا نہیں۔ اور اس بارے میں مئولف کا کلام صریح ہے کہ محض اس کے مجازی ہونے کا مفروضہ اشکال دور کرنے میں مفید نہیں کیونکہ وہ بھی قصد کو مستلزم ہے جو امر کا ہے اور یہ صرف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب ہم خبر کے صیغہ کو مجازاً طلب بنائیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ مطلوب کو واقع کرنے کا قصد ضروری ہے اور ہمارا موضوع اس کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ امر کے صیغہ کو جب اس کی اس وضع سے جس کے لئے امر حقیقی وضع ہوا ہے اور وہ طلب ہے یکسر دوسرے معنی کی طرف نکالا جاتا ہے جیسے اباحت تہدید، تعجیز اور تسخیر وغیرہ تو وہاں ایسی طلب نہیں ہوتی جو مطلوب کو واقع کرنے کے قصد کی محتاج ہو اور یہ بات آپ کے لئے قابل غور ہے۔

۳ مجاز کی وجہ اس پر موقوف نہیں۔ اس مقام پر جو کچھ اسنوی نے لکھا ہے اس کی طرف مراجعت فرمایئے۔ وہاں اس نے امر کے اس معنی میں جس کے لئے وہ وضع ہوا ہے اور دوسرے معانی میں جو اس لفظ کے لئے مستعمل ہیں' کے درمیان قرائن و علامات کا ذکر کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ

مطلق کے(۱) ساتھ حکم مقید حکم کو مستلزم نہیں اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں:

امر اول: اگر مطلق حکم، مقید حکم کو مستلزم ہو تو اس کے مطلق ہونے کی از خود نفی ہو جاتی ہے۔ اور ہم نے ایسا فرض کیا ہے۔ یہ خلف ہوا کیونکہ جب شارع نے کہا کہ: "غلام آزاد کرو" تو اس کا معنی یہ ہے کہ بغیر کسی تعین کے جس پر بھی لفظ غلام کا اطلاق ہو سکتا ہے اسے آزاد کرو۔ اگر مطلق حکم، مقید حکم کو مستلزم ہو گا تو

---

۱ یعنی جو کسی خاص قید سے مقید نہ ہو اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ احکام میں کہا ہے کہ: "ہمارے بعض احباب اس بات کے قائل ہیں کہ: امر صرف مشترکہ کلی ماہیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اپنی جزئیات میں سے کسی چیز سے اس کا تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً بیع کا حکم غبن فاحش کی بیع کا حکم نہیں نہ ہی وہ ثمن مثلی کا حکم ہے حالانکہ یہ دونوں قسم کی بیع نام کے لحاظ سے متفق ہیں مگر اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہیں اور امر صرف قدر مشترک سے تعلق رکھتا ہے۔ ان دونوں قسموں میں جو تخصیص ہے۔ وہ امر کو مستلزم نہیں۔ لہٰذا جو امر اعم سے متعلق ہو گا وہ اخص سے متعلق نہ ہو گا۔ الا یہ کہ دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کے ارادہ پر کوئی قرینہ دلالت کرتا ہو۔ پھر کہا ہے: اور یہ بات درست نہیں کیونکہ جزئیات کے مابین کلی کے معنی کا جو اشتراک ہے اعیان کے وجود میں اس کا کوئی تصور نہیں۔ ورنہ وہ اس کی جزئیات میں موجود ہو گا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس میں زیادہ جزئیات کے اشتراک کی صلاحیت ہو اس کا انحصار اس میں ہو جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور یہ محال ہے۔ کلی کے معنی میں جزئیات کے اشتراک کے یہ معنی نہیں کہ جو حد کلی موصوفہ کی طبیعت کے مطابق وہ جزئی کی طبیعت کے بھی مطابق ہو بلکہ اگر اس کے وجود کا تصور کیا جائے تو وہ ذہنوں کے علاوہ اور کہیں نہیں۔ پھر کہا کہ: کسی چیز کی طلب طالب کے دل میں متصور ہونے کا مطالبہ کرتی ہے اور موجودات میں کلی کے معنی واقع کرنا فی نفسہ غیر متصور ہے لہٰذا وہ طالب کے دل میں متصور نہ ہو گا اور نہ اس کا حکم دیا جا سکتا ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے حالانکہ اگر کوئی شخص کسی کام کا مطلق حکم دے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مالایطاق کا مکلف ہے۔ اندریں صورت اعیان میں واقع ہونے والی جزئیات کے بغیر وہ امر نہ ہو گا نہ کلی کے معنی میں ہو گا۔" اھ مگر مؤلف کی رائے ان دونوں آراء سے الگ ہے جیسا کہ پہلے اشکال کے جواب وقت جلد ہی آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔

اس کے معنی یہ ہوں کے گہ: فلاں معین غلام آزاد کرو۔ گویا یہ امر مطلق ہرگز نہ رہے گا۔

امر دوم: امر ثبوت کے باب سے (یعنی ایجابی چیز) ہے اور اعم ثبوت اخص ثبوت کو مستلزم نہیں گویا کسی عام چیز کا حکم کسی خاص چیز کے حکم کو مستلزم نہیں۔ اسی بنا پر یہ بعض ان اصولوں کی اصطلاح ہے جو شرعی امور میں ذہنی کلیات کا اعتبار کرتے ہیں۔(۱)

امر سوم: اگر امر مقید ہو گا تو یا تو وہ معین ہو گا یا غیر معین۔(۲) اگر معین (۳) ہوا تو اس کے واقع ہونے سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ نص میں وہ معین نہیں کیا گیا اور ہر مامور کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس معین کو لازم کرنا پڑے گا اور یہ محال ہے۔(۴) اور اگر یہ غیر معین ہو تو بھی تکلیف مالایطاق لازم آئے گی کیونکہ یہ مجہول چیز کا حکم ہے جس پر عمل درآمد نہ ہوسکے گا۔ گویا یہ محال بات کی

---

۱ مؤلف عنقریب جواب میں ذکر کرے گا کہ اہل عرب کے ہاں مطلق کے بارے میں جو بات معتبر ہے وہ یہ نہیں بلکہ یہ ہے جس پر بعد کا کلام محمول کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی یہ دلیل ایسی اصطلاح پر مبنی ہے جس پر اس کا کلام مبنی نہیں اور یہی بات اس دلیل کو کمزور کرتی ہے۔

۲ مخصوص قید کے ساتھ مقید ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معین ہو جائے کیونکہ تعین تو صرف ایسے تشخص سے ہوتی ہے جو مکمل ہو اور اس میں اشتراک نہ ہو اور محض مخصوص قید سے مقید کرنا جیسے ثمن مثل کی بیع کی قید ہے۔ اس تشخص کو مقید نہیں گویا اس کا کلام درست ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ کیسے فرض ہوسکتا ہے جبکہ وہ مقید کے ساتھ امر ہے اور اس کے معین اور غیر معین ہونے کے درمیان تفریق کی گئی ہے؟

۳ یہ لامتناہی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے جسے شارع نے لفس سے معین نہیں کیا گویا اس کی تکلیف اس وقت ایسی تکلیف ہوگی جس تک پہنچنا مکلف کے بس میں نہیں کہ وہ کیونکر اس کی تعین اور تجدید کرے کہ وہ اس کے قول کی طرح ہو جائے۔

۴ یعنی یہ محال ہے کہ مامورین میں سے ہر ایک سے ایک ہی معین چیز واقع ہو کیونکہ وہ جزئی جسے زید کرتا ہے وہ نہیں جسے عمرو نے قائم کیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور ایسی تکلیف محال کی تکلیف ہوگی لہٰذا ضروری ہے کہ یہ معین تمام مامورین کی طرف بالنسبت ہو کیونکہ مطلوب سارے مکلفین کی طرف ایک ہی لفظ مطلق سے توجہ کرتا ہے جس سے مراد یہ معین ہوتا ہے جیسا کہ مفروضہ ہے۔

تکلیف ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر مقید سے تعلق نہیں رکھتا تو لازم آتا ہے کہ شارع کا قصد مقید سے متعلق نہ ہو اس لحاظ سے کہ وہ مقید ہے۔(۱) للذا وہ اس کا مقصود نہ ہو گا۔ کیونکہ ہم فرض کر چکے ہیں کہ اس کا قصد مطلق کو واقع کرنا ہے اگر اس کا مقید کو واقع کرنے کا قصد ہو تو مطلق کو واقع کرنا اس کا قصد نہ ہو گا۔ یہ خلف ہے جو ممکن نہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات درج ذیل امور سے معارض ہے:

ایک (۲) یہ کہ اگر مطلق کا حکم اس لحاظ سے کہ وہ مطلق ہے مقید کو مستلزم نہ ہو تو بھی یہ محال بات کی تکلیف ہے۔ کیونکہ مطلق خارج میں نہیں پایا جاتا وہ تو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور مکلف بہ چیز کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو کیونکہ جب تک وہ خارج میں موجود نہ ہو گا اس پر عمل درآمد واقع نہیں ہو سکتا۔ اندریں صورت وہ مقید بن جاتا ہے گویا اس کے واقع کرنے سے اطاعت گزار نہ رہے گا اور ذہنی چیز کو خارج میں واقع نہیں کیا جاسکتا۔ للذا اس کی تکلیف ایسی تکلیف نہ ہوگی جو مالایطاق ہو اور یہ ناممکن الوصول ہے۔ گویا یہ ضروری ہوا کہ اس کا حکم مقید حکم کے لئے مستلزم ہو۔ اس وقت ہی اس پر عمل ہو سکے گا گویا اس کی طرف پھر آنا واجب ہو گا بلکہ ایسا قول بھی ہے۔

امر دوم: اگر مطلق امر میں مقید کا قصد نہیں کیا جاتا تو مکلف سے واقعہ کے افراد کے اختلاف سے ثواب مختلف نہ ہونا چاہئے کیونکہ مطلق امر ہونے کے لحاظ سے اس کے سب افراد برابری کی سطح پر ہیں۔ للذا ان سب کا ثواب بھی برابر ہونا چاہئے

---

۱ مگر اس لحاظ سے کہ وہ اس کا فرد ہے جس میں مطلق ثابت ہو چکا ہے اور اس کا مقصود اسے واقع کرنا ہے تو وہ قصد سے متعلق ہو جائے گا۔

۲ یہ اعتراض بعینہ آمدی کی وہ دلیل ہے جو اس نے سرے سے اس مسئلہ ہی کی عدم صحت پر دی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اسے آپ کے لئے نقل کرایا ہے۔ اس نے اپنے کلام سے پہلے لازم کو ترک کیا اور تکلیف مالایطاق کے لازم ہونے پر اکتفا کیا۔

حالانکہ معاملہ ایسا نہیں بلکہ ثواب تو ان مقیدات کی مقداروں کے مطابق واقع ہوتا ہے جو اس مطلق میں شامل ہوتی ہیں۔ گویا جس شخص کو غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا اگر وہ ادنیٰ قسم کا غلام آزاد کرے گا تو اسے ثواب بھی اسی مقدار سے ہوگا اور اعلیٰ قسم کا کرے گا تو اس کا ثواب بھی زیادہ ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیسا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا: جو قیمت کے لحاظ سے مہنگا اور گھر والوں کے نزدیک نفیس ترین ہو۔"(۱)(۲) اور آپ نے قربانیوں وغیرہ کے بارے میں قیمتی جانور ذبح کرنے کا اور عبادات سے نماز وغیرہ کو پورے طور پر ادا کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کا ثواب بھی بہت بڑا ہو۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ مطلقات کے افراد میں سے اعلیٰ کا قصد کرنا افضل اور دوسرے افراد سے ثواب میں زیادہ ہے تو جب مطلقات کے افراد میں تفاوت درجات میں تفاوت کا سبب بن سکتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خواہ حکم مطلقات کا ہو' عقیدات کا ہونا شارع کا مقصود ہے۔

جواب: پہلے امر کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک مطلق کی تکلیف کا معنی ذہنی امر کی تکلیف نہیں ہے بلکہ اس کا معنی خارج میں موجود افراد میں سے کسی فرد(۳) کی تکلیف ہے۔ یا وہ فرد جو خارج میں موجود ہو اور لفظ کے معنی کے مطابق

---

۱ "لا" کا لفظ حذف کیے بغیر یہاں معنی درست نہیں رہتے۔

۲ اسے تمہید میں مالک سے نکالا۔

۳ اسی کے مطابق مؤلف نے اس مسئلہ میں قول وسط کی بات کی ہے گویا اس کے نزدیک امر ذہنی ماہیت کی طرف متوجہ نہیں ہوتا کیونکہ اس پر اشکال وارد ہوتے ہیں نہ ہی وہ مقید کی طرف متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اس پر بھی اشکال وارد ہوتے ہیں بلکہ وہ خارجی افراد میں سے کسی فرد کی طرف متوجہ ہوتا ہے جس پر اس لفظ کا معنی صادق آتا ہو اور مکلف کو کسی بھی ایک فرد کا اختیار ہو اور اس کا مدار اس بات پر ہے کہ فرد میں مکلف بہ کی ماہیت ثابت شدہ ہو جس پر یہ ماہیت صادق آتی ہو تب اس پر وہ اشکال وارد نہ ہوں گے جو اس مسئلہ میں اور کتاب الادلتہ کے چوتھے مسئلہ میں گزر چکے ہیں۔ اور وہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے جو ہم نے آمدی سے نقل کیا ہے کہ یہ مسئلہ اصول

درست ہو کہ اگر اس کے لئے وہ لفظ استعمال کیا جائے تو صادق آئے اور وہ اہل عرب کے نزدیک اسم نکرہ ہو۔ پس جب آپ نے فرمایا: "غلام آزاد کرو" تو اس سے مراد ایسا غلام آزاد کرنے کی طلب ہے جس پر لفظ غلام(۱) صادق آتا ہو کیونکہ غلام کا لفظ افراد میں سے کسی اعلیٰ فرد کے لئے وضع نہیں ہوا۔ وہ جنس کا بلا اختصاص کوئی ایک فرد ہو سکتا ہے۔ یہی بات اہل عرب کے ہاں معروف ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ مطلق امر کسی ایک فرد کا امر ہے جیسا کہ وہ خارج(۲) میں ہو اور ان خارجی افراد میں سے مکلف کو اس کا اختیار ہو۔

اور امر دوم کا جواب یہ ہے کہ جس تفاوت کی طرف شارع نے توجہ دلائی ہے تو ایسا قصد یا تو مطلق کے نفس الامر سے سمجھا جائے گا یا خارجی دلیل سے۔ پہلا تو ممنوع ہے جیسا کہ اس پر دلائل گزر چکے ہیں اسی لئے یہ تفاوت اس وجوب یا استحباب میں واقع نہیں ہوتا جو اس امر مطلق کا مقتضی ہے بلکہ یہ تفاوت تو صرف مطلق کے سمجھے ہوئے مقتضی سے خارج کسی دوسرے امر میں ہوتا ہے اور یہ درست، اور دوسری مسلمہ اصل ہے کیونکہ تفاوت تو خارجی دلیل سے ہی سمجھا جاسکتا ہے جیسے وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ افضل غلام وہ ہے جو سب سے قیمتی ہو اور افضل نماز وہ ہے جس کے تمام مطلوبہ آداب پورے کر دیئے جائیں۔ اس نماز کی نسبت جس کے آداب میں کچھ کمی رہ گئی ہو۔ باقی تمام مسائل کی بھی یہی

مدونہ کے مسائل کی طرح ہے اور مؤلف نے اس بحث میں اپنے طریق پر چلتے ہوئے اس مسئلہ کی مخالفت کی ہے تاکہ یہ بات اس کے خاص اختیار کو مقید ہو کہ وہ اس کے اشکالات سے نجات پاسکے۔

۱ یعنی اس کے معنی یہ ہوں ورنہ اس پر رقبہ (غلام) کا لفظ صادق نہ آئے گا اور جب صادق آئے تو وہی اس معنی ہوں گے اور صادق آنے کا معنی یہ ہے کہ جو معنی کلی کے ہیں وہ اس کی جزئی میں یقینی طور پر موجود ہوں۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مطلق کی ماہیت کی تکلیف جو اس فرد میں ثابت ہوئی ہے وہ اس کے افراد سے خلق ہے۔ اور یہ وہی معنی ہیں جو بعد میں چوتھے مسئلہ میں بیان ہوں گے۔

۲ شاید اصل میں "کمافی الخارج" کے بجائے "ممافی الخارج" ہے۔

صورت ہے۔ اس سے شارع کا مقصود معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے وہ مستحب ہو گا واجب نہ ہو گا۔ خواہ اس کی اصل واجب ہی ہو کیونکہ وہ اپنے مفہوم پر زائد چیز ہے۔ اندریں صورت بعض افراد ہر بعض کو فضیلت دینے کا قصد افراد کے قصد کو مستلزم ہو گا اور یہ قصد مطلق امر کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی دلیل سے ہے گویا ثابت ہو گا کہ مطلق کا قصد اس لحاظ سے کہ وہ مطلق ہے مقید کے قصد کو مستلزم نہیں اس لحاظ سے کہ وہ مقید ہے۔

لیکن واجب مخیر کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اس کی انواع سے شارع کا مقصود اذن ہوتا ہے۔ گویا مکلف جب کوئی غلام آزاد کرتا ہے یا کوئی نماز ادا کرتا یا کوئی قربانی کرتا ہے اور ایسے ہی دوسرے کام مطلق کے موافق ہوتے ہیں تو اس کا اجر اسی حیثیت سے ہو گا کہ وہ مطلق کے تحت داخل ہیں۔ الا یہ کہ ان میں کوئی زائد فضیلت ہو تو اس پر مکلف کو خارجی استحباب کے مطابق ثواب ملے گا اور یہ خارجی استحباب بھی مطلق ہے اور جب وہ کوئی غلام آزاد کر کے کفارہ ادا کرتا ہے تو اسے غلام آزاد کرنے کا اجر ملے گا یا کھانا کھلائے تو کھلانے کا' یا کسی کو لباس مہیا کرے تو ان کاموں پر فعل کے مطابق اسے اجر ملے گا۔ نہ اس لئے (۱) کہ اس کا اجر محض قسم کے کفارہ کا ہے جس میں اس کے کفارہ ادا کرنے کی کوئی قید نہیں کیونکہ مخیر فیہ میں شارع کی تعیین اس کے علاوہ کسی دوسرے قصد کا تقاضا کرتا ہے اور مطلقات میں اس کی تعیین نہ ہونا اس بات پر شارع کا قصد نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے یہاں آکر یہ بات ایک دوسری میں داخل ہو جاتی ہے اور وہ ہے:

۱۔ شاید یہ "لالان لہ" کے بجائے "لا انہ لہ" ہے اور اس فرق کا ماحصل یہ ہو گا کہ زائد ثواب مطلق کی خارجی دلیل سے ہو گا اور بنفسہ اس دلیل سے جو مخیر میں واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ

اور اس کا عنوان یہ ہے کہ مخیر امر' مطلق مخیر فیہ کے افراد کی طرف شارع کے قصد کو مستلزم ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ

شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ مکلف کی طبیعت اپنے تقاضا کی بناپر اس مطلوب شرعی کی خادم(۱) اور مددگار ثابت ہو وہ یوں کہ انسانی طبیعت طلب کے مقتضی پر ابھارنے والی ہو جیسے کھانا' پینا' جماع' گندی چیزوں کے کھانے اور ان سے لتھڑنے سے اجتناب(۲) یا وہ مکارم اخلاق اور عمدہ خصائل جو اہل عقل کی عادت جاریہ ہوں اور طبعی کشش کے علاوہ اس طلب کے مقتضی کے موافق ہوں۔ جیسے شرمگاہ کو ڈھانپنا اور عورتوں اور بیویوں کی محافظت(۳) اور ایسے ہی دوسرے امور اور کھچاؤ نہ

---

۱ لفظ مقتضی زائد ہے اور اصل عبارت معمنا علیہ ہونا چاہئے جیسا کہ اس پر مئولف کا قول علی مقتضی الطلب دلالت کرتا ہے جو مطلوب ہے۔

۲ ان چیزوں کو مئولف نے ایک ساتھ طبعہ ا روکنے والی قوت اور محاسن عاریہ کا مقتضی بنادیا اور یہ بات کھانے اور آلودہ ہونے میں ظاہر ہے۔ رہا محض کپڑے کو پیشاب وغیرہ کا لگ جانا تو معلوم ہوتا ہے کہ مئولف کا رجوع محاسن عادات کے لئے ہے۔

۳ مئولف نے اسے عمدہ خصائل میں اہل عقل کی عادت کا مقتضی قرار دیا ہے اور کبھی اس میں توقف کرتا اور عورتوں' بیویوں اور اولاد کی محافظت کو طبعی محرک قرار دیتا ہے بلکہ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ ہر حیوان کی جبلت ہے اور جو بعض انسانوں میں غیرت کا ضعف دیکھا جاتا ہے تو یہ عوارض کی وجہ سے ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ فقط ضعف ہے جس سے مفر نہیں۔

ہونے کی قید صرف زنا وغیرہ(۱) سے احتیاط کی بنا پر ہے یعنی ایسی چیزیں جن میں طبیعت موافقت کی طلب سے رک جاتی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو ایسی نہ ہو جیسے طہارت کے ساتھ عبادات اور نمازیں' روزے اور حج اور وہ تمام معاملات جن میں شرعی عدت کو ملحوظ(۲) رکھا جاتا ہے اور گناہ کے کام(۳) اور نکاح جو ولایت اور شہادت سے مخصوص ہیں اور ان جیسے دوسرے امور۔

پہلی قسم کے امور کی طلب میں شارع نے جبلی طبیعت کے مقتضی اور عادات جاریہ پر اکتفا کیا ہے۔ لہٰذا شارع نے کسی دوسری چیز کی تاکید سے طلب کو مؤکد نہیں کیا اور مخالفت کے بجائے موافقت پر ابھارنے والے داعیہ کے سپرد کر دیا ہے۔ اگرچہ وہ فی نفس الامر متاکد ہو۔ غور فرمایئے کہ ایسی چیزوں کی مخالفت پر شارع نے کوئی معلوم حدود وضع نہیں کیں بس صرف اخروی(۴) جزا کی ہی خبر دی گئی ہے۔ اسی لئے بہت سے علماء ان امور کو سنن کہتے ہیں یا وہ مستحب ہیں یا مجموعی طور پر مباح ہیں۔ بایں ہمہ اگر ان امور کے امر و نہی کی ظاہری مخالفت کی جائے تو اس مقتضی کے

---

۱ لوگوں کے مال باطل طریقوں سے کھانے سے جیسے چوری سود وغیرہ کیونکہ عمدہ خصائل اگرچہ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ چوری نہ کی جائے اور دوسرے کے جان' مال اور عزت پر زیادتی نہ کی جائے مگر طبیعت میں ان کے لئے کشش موجود ہے جو ان اشیاء میں داخل ہونے کی طلب رکھتی ہے کیونکہ ان میں وہ اپنی مصلحت دیکھتی ہے۔ لہٰذا ان چیزوں میں نہی سخت کی گئی ہے۔

۲ کیونکہ معاملات کے قاعدے جنہیں شارع نے جاری کیا ہے کہ لوگ ان کے مطابق آپس میں معاملہ کریں' ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ طبع کے مطابق ہیں اور نہ یہ کہ وہ اہل عقل کی اچھی عادات سے ہیں بلکہ وہ شرعی قانون ہیں جو معاملات کی میزانیں ہیں۔ اللہ سبحانہ جانتا ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان عدل قائم رکھتی اور ظلم اور غبن کو روکتی ہیں اور ان کے باہمی جھگڑوں کا خاتمہ کر دیتی ہیں کیونکہ وہ ان قواعد میں ایسا حکم پاتے ہیں جس کے مطابق وہ اپنے تمام ترلین دین کے معاملات و مرافقات کے فیصلے کرتے ہیں۔

۳ یہ وہ چیزیں ہیں جن سے طبعی رغبت نہ ہونے کی قید کے باوجود بچنا چاہئے۔

۴ یعنی مخالفت پر۔

موافق حکم واقع نہیں ہوتا۔ جیسا کہ خودکشی کرنے والے کے بارے میں آیا ہے کہ اسے جہنم میں اس وجہ سے عذاب دیا جائے گا کہ اس نے اپنی جان کو مارا تھا۔ اور امام مالک کے مذہب میں ہے کہ جو شخص بھول چوک میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرے تو اسے یہ نماز دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گی الا یہ کہ از راہ استحسان ہو اور جس نے جان بوجھ کر نجاست کے ساتھ نماز ادا کی تو اس پر اعادہ ضروری ہے کیونکہ اس نے ایک یقینی حکم کی مخالفت کی۔ گویا آپ نے نجاست کے ازالہ کے لئے السنتہ کا لفظ استعمال کیا۔ اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ طبیعت اس سے متنفر ہوتی ہے اور یہ چیز عادی محاسن سے ہے اور جب وہ دانستہ طور پر اس کی مخالفت کرے گا تو وہ حتمی طلب کی اصل کی طرف لوٹ جائے گی۔(۱) لہٰذا آپ نے اس کے اعادہ کا حکم دیا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ کھانے' پینے' سردی اور گرمی سے بچانے والے لباس اور نکاح جو بقائے نسل کا ذریعہ ہے کے لئے کوئی حتمی طلب وارد نہیں ہوئی۔ ان کا ذکر محض اباحت اور استحباب کے طور پر ہوا ہے حتیٰ کہ جب کسی شخص کو ایسا(۲) معاملہ پیش آئے جس میں طبعی امور کی مخالفت کا گمان موجود ہو تو اس کے لئے حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

رہی دوسری قسم تو اس میں شارع نے تاکیدی امور میں تاکید اور تخفیفی امور میں تخفیف کے مقتضی کو برقرار رکھا ہے۔ اس لئے کہ ایسے امور میں کوئی طبعی خادم نہیں جو طلب کے مقتضی پر ابھارنے والا ہو بلکہ بسا اوقات طبیعت کا مقتضی ایسے امور میں روک اور کھچاؤ ہوتا ہے جیسے کہ عبادت کہ وہ محض تکلیف ہیں۔

---

۱ یعنی جو فی الواقع شارع کا مقصود اور نفس الامر ہے۔ اگرچہ مکلف کے ہاں طبعی محرک پر اعتماد کرتے ہوئے اس بارے میں قطعی خطاب نہ ہو۔

۲ اس کے مقابلہ پر نہی کے خطاب "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو) سے جیساکہ یہ اس آیت کی ایک تفسیر ہے اور مؤلف کا قول "اس کے لئے حرام چیز مباح بنا دی جاتی ہے۔" جیسے مردار کھانا۔

اور جیسے یہ بات امر(۱) کی طلب میں ہوتی ہے ویسے ہی نہی کی طلب میں بھی ہوتی ہے کیونکہ منہی عنہ کا کام بھی دو قسم کے ہیں۔ پہلی قسم جیسے گندی چیزوں کی تحریم، شرمگاہوں کو کھولنا، زہر کھانا اور ہلاک کرنے والی باتوں میں جا گھسنا اور اس جیسے دوسرے امور۔ پھر ان سے کچھ اور باتیں مل جاتی ہیں جیسے کسی فوری خواہش کے بغیر محرمات میں جا گھسنا جن کا کوئی محرک بھی نہ ہو جیسے کذاب بادشاہ، بوڑھا زانی اور بڑائی چاہنے والا مفلس کیونکہ یہ اس قسم کے کام ہیں جو طبائع اور محاسن عادات مخالف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان امور کی طرف نہ خواہش کی کوئی پکار ہوتی ہے اور نہ عقل سلیم اس طرف میلان رکھتی ہے۔ اس قسم کی اکثر کوئی معلوم(۲) حد مئوکد نہیں

---

۱. یعنی یہ تقسیم دو قسم کی ہے۔ اور مئولف کا قول ہے "جیسے گندی چیزوں کی تحریم۔" اس میں اس نے ضرب اول کے دونوں قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں۔ پھر اس پر ضرب اول امری کا حکم جاری کیا اور کہا "فھذا الضرب الخ" الایہ کہ اس نے منہیات کی ضرب ثانی سے غفلت کی۔ نہ اس کی کوئی مثال بیان کی اور نہ ہی حکم ذکر کیا جیسا کہ اس نے اوامر میں کیا ہے۔

۲. یعنی بادشاہ کے جھوٹوں، بوڑھے کے زناؤں اور محتاج کے بڑا بننے کی کیفیت کی گنتی سے۔ اور مئولف کے قول: "اس کے لئے کوئی معین سزا مقرر نہیں کی گئی۔" کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جو سزائے زنا جوان کے لئے ہے بوڑھے کے لئے اس حد زنا سے زیادہ کچھ مقرر نہیں کیا گیا اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہی بات اس کی خواہش ہونے کی وجہ سے جھوٹ اور استکبار میں بھی جاری ہے۔ اگرچہ ان کے لئے تعداد یا کیفیت کے لحاظ سے کوئی معلوم حد مقرر نہیں کی گئی نہ ہی خصوصاً کوئی دنیوی سزا مقرر کی گئی ہے۔ زنا میں تو اس مثال کا اثر ظاہر ہے باقی دونوں میں نہیں۔ اور وہ چیزیں جن میں شہوت کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے آج کل لوگ محرمات میں جا گھسے ہیں جن کا تواتر کے ساتھ امت میں ترک رہا ہے۔ یہ لوگ جو خنزیر کا گوشت کھانے پر گرے پڑتے ہیں تو یہ خواہش کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اپنے رئیس حکومت مصطفیٰ کمال کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ وہ اس کی فرمانبرداری کی خاطر اسلامی اوامر کو پھینک دینے میں بڑے سخت ہیں۔ یہ لوگ ہربات میں فرنگیوں کی طرف چلے گئے ہیں لیکن یہ خواہش کی وجہ سے نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لوگوں نے اسے اپنایا نہیں بلکہ وہ گزشتہ سال بھرا سے گندا ہی سمجھتے رہے اور وہ اس معاملہ میں بری قسم کی تقلید کرتے رہے کیونکہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ فرنگیوں نے خاص مباحث کے بعد ہی خنزیر کا گوشت کھانا شروع کیا تاکہ وہ اس گوشت کو ان ہلاک کرنے والے جراثیم سے محفوظ ثابت کریں جو ایک جانور سے دوسرے کو وراثتاً یا جھوٹ سے جا پہنچتے ہیں اس کے لئے انہوں نے آلات اور کئی ٹیکنالوجی تیار کئے جیسا

کی گئی نہ ہی ان کے لئے کوئی معین سزا مقرر کی گئی ہے بلکہ ان کے بارے میں ایسے ہی نہی آئی ہے جیسے ان مطلوبات کے بارے میں آئی ہے جن کی طبیعت خادم نہیں ہوتی۔ (۱) الا یہ کہ ایسی باتوں کا مرتکب چونکہ طبع کی روک اور عادت کے مقتضی کے مخالف ہو کر شرع کے احترام کی بے آبروئی کرتا ہے۔ کھلم کھلا گناہ کرنے والا بھی جو کہ شرع کا معاند ہے ان جیسا ہی ہے بلکہ وہ وہی ہوتا ہے (یعنی ایسے لوگ سب ایک ہی تھیلی کے بٹے چٹے ہیں۔) ایسے شخص کا معاملہ زیادہ خطرناک ہے کیونکہ اس کے اس کام کا سبب کوئی قریبی مفاد نہ تھا اور نہ ہی اسے اہل عقل میں کوئی جگہ مل سکتی ہے۔ بلکہ وہ چوپایوں کے مرتبہ پر ہے۔ اسی لئے اس طرح کے تینوں آدمیوں کے لئے وعید آئی ہے یعنی "بوڑھا زانی اور اس کے دونوں بھائی۔" یہی وعید اس شخص کی بھی ہے جو خودکشی کرتا ہے۔

لیکن اس عاصی کا معاملہ اس کے برعکس ہے جو شہوت کی وجہ سے گناہ میں مبتلا ہوتا ہے اور طبع غالب آجاتی ہے وہ امر کے مقتضی کو بھول جاتا ہے اور نافرمانی کے نتیجہ میں امر کی مخالفت کرتے ہوئے جتنا اس نے گناہ کیا ہو اسی مقدار سے اس پر عمل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ	توبہ تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی قبول کرتا ہے جو ناداری سے برا کام کر بیٹھتے ہیں۔

مگر جس شخص کے لئے ایسا کام کرنے کے لئے نہ کوئی داعیہ ہو اور نہ محرک اس کا حکم کھلم کھلا معاند کا سا ہو گا گویا وہ امر و نہی کی بے آبروئی کرنے والا اور

کہ جرمنی کے علاقہ بلغاریہ میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور یہ بعض اسباب بدیہی ہیں جن کی وجہ سے دین اسلام میں اسے کھانا ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۱ "لا کا لفظ حذف کرنے سے ہی معنوں میں نظم پیدا ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ اس پر مؤلف کا سابقہ اور لاحقہ کلام دلالت کر رہا ہے۔

خطاب کا مذاق اڑانے والا ہے۔ لہٰذا اس کا معاملہ سخت تر ہے لیکن ہر ایسا کام جو طبع کے مخالف ہو اور اس کا کوئی محرک نہ ہو تو ایسے کاموں میں اکثر(۱) حدود اور عقوبات مرتب کی گئی ہیں تاکہ جو امور طبعاً مرغوب ہیں ان کی پوری طرح بندش ہو سکے۔ بخلاف ان امور کے جو طبع کے مخالف ہیں یا ان سے طبع گھٹ جاتی ہے ان کے لئے کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔

فصل

اس اصل سے استقراء کے ذریعہ جملہ امور کے متعلق معلوم ہو جاتا ہے کہ کس وجہ سے کسی کام پر تنبیہہ واقع ہوئی ہے تاکہ شریعت میں نظر کرنے والا اس طرف متوجہ ہو کیونکہ بسا اوقات ضروری امور میں امر و نہی استحباب یا اباحت و تنزیہ کے طور پر واقع ہوتی ہے جیسا کہ ان کے مقامات سے سمجھ آتی ہے تو ان امور کے ضروری ہونے میں ہی شک پڑ جاتا ہے جیسا کہ کھانے' پینے' لباس اور جماع میں اسی کی تمثیل گزر چکی ہے۔ اسی طرح مضر' مہلک اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے بچ کر رہنے کی وجوہ ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ضروریات سے ملحق نہیں اور وہ ان

اور جو غالب نہیں ان میں غصب ہے جس کا طبیعت تقاضا کرتی ہے اور اس کے لئے نہ کوئی خاص حد مقرر کی گئی ہے اور نہ ہی کوئی خاص بدنی سزا مقرر ہے کیونکہ غصب کے لئے محفوظ جگہ کا ہونا ضروری نہیں اور حاکم کے پاس مقدمہ لے جانے سے مغصوبہ چیز آزاد کرانے کی سہولت ہوتی ہے اور غاصب اکثر مغصوبہ چیز میں حق کا دعوی رکھتا ہے اور مالک کو اپنا حق ثابت کرنے کے لئے مقدمہ کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اس کے متعلق صرف حدیث میں اخروی سزا کا بیان ہے جیسے حدیث ہے: "جس نے بالشت بھر زمین غصب کی تو سات زمینوں تک وہ اس کے گلے کا ہار ہوگی۔" اور ایسی ہی اور بھی حدیثیں ہیں جن میں سزا اور دنیا میں تادیب کا حکم ہے۔ جیسی حاکم مناسب سمجھے۔

چیزوں سے ہیں جن میں شرعاً استقرائی اعتبار ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس (۱) پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر تنبیہہ واقع ہوئی تاکہ وہ خود اس میں اجتہاد کرے الا یہ کہ جو پہلے گزر چکا وہ اپنی مرضی سے حکم دینے والے کا حکم ہو گا۔ اور یہ قاعدہ ایسا ہے جو شکستہ نہیں ہوتا گویا ہر ایک کے لئے وہ حکم ہو گا جو اس کی رائے ہو اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے اور کتاب المقاصد (۲) میں کچھ باتوں پر تنبیہہ پہلے گزر چکی ہے اور وہ چیزیں وہاں بھی ایسے مقید ہیں جیسے یہاں ہیں۔

چھٹا مسئلہ

ہر وہ خصلت جس کا بغیر کسی تحدید اور تقدیر کے مطلق امر یا مطلق نہی ہو تو اس کے افراد میں سے ہر فرد میں امر و نہی ایک ہی انداز پر نہیں ہوتا۔ جیسے عدل' احسان' عہد کو پورا کرنا ازراہ اخلاق معاف کر دینا' جاہل سے رخ موڑنا' صبر' شکر' قرابتداروں' مسکینوں اور فقیروں سے ہمدردی' خرچ کرنے اور بخل میں میانہ روی' اچھے طریقے سے مدافعت کرنا' خوف' امید' اللہ تعالیٰ کی خاطر دوسری چیزوں سے انقطاع' ماپ تول پورا رکھنا' صراط مستقیم کی اتباع' اللہ کا ذکر' اعمال صالحہ' استقامت' اللہ کی فرمانبرداری' خشیت' درگزر کرنا' مومنوں کے لئے پہلو جھکا دینا' اللہ کی راہ کی طرف بلانا' مومنوں کے لئے دعا کرنا' اخلاص معاملات اللہ کے سپرد کرنا' لغو چیزوں سے اعراض امانت کی حفاظت' رات کا قیام' دعا اور تفرع' توکل' دنیا سے بے رغبتی' آخرت کی طلب' رجوع الی اللہ' امر بالمعروف' نہی عن المنکر' تقویٰ'

---

۱ نماز میں ستر ڈھانکنا واجب ہے اگرچہ خلوت میں ہو اور یہ چیز محاسن عادات اور مکارم اخلاق سے ہے۔ رہا میاں بیوی کا ایک دوسرے سے ستر تو یہ ضروری کا مکمل ہے اور اسے نہ ڈھانکنا شہوت کو ابھارتا ہے اور زنا کا سبب ہے جس کی تحریم ضروریات کی قسم میں داخل ہے۔

۲ چوتھی نوع کے تیسرے مسئلہ میں۔

تواضع، اللہ کی طرف احتیاج، تزکیہ نفس (۱)، انصاف سے فیصلہ کرنا، اچھی باتوں کی اتباع، توبہ، رحم کھانا، شہادت کا قیام، شیطان کی انگیخت کے وقت اللہ سے پناہ چاہنا، سب چیزوں کو چھوڑ کر اللہ کی طرف رجوع، جاہلوں سے قطع تعلق، اللہ کی تعظیم، نصیحت قبول کرنا، نعمتوں پر شکر کا اظہار، قرآن کی تلاوت، حق پر تعاون، ڈر، رغبت اور ایسے ہی صدق، مراقبہ، بھلی بات، اچھے کاموں کی طرف سبقت، غصہ پی جانا، صلہ رحمی، تنازع کے وقت اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع، اللہ کا حکم تسلیم کرنا، کاموں میں ثابت قدم رہنا، خاموش رہنا، اللہ سے تعلق مضبوط رکھنا، باہمی صلح و آشتی، خشوع (۲) اور اللہ کے لئے محبت، کفار پر سختی، مومنوں کے لئے مہربانی اور صدقہ۔ سب باتیں مامورات (۳) میں شامل ہیں۔

اور منہیات یہ ہیں: ظلم، فحاشی، یتیم کا مال کھانا، گمراہی کے راستوں کی اتباع، اسراف، بخل، گناہ، (۴) غفلت، برائی چاہنا، آخرت کے مقابلہ میں دنیا پر راضی ہونا، اللہ کی تدبیر سے بے خوفی، خواہشات (۵) میں پڑ کر فرقے فرقے بن جانا، سرکشی، اللہ کی

---

۱ یعنی نفس کی تطہیر جیسا کہ آیت قد افلح من تزکی (۸۷/۱۴) (بے شک وہ مراد کو پہنچ گیا جو پاک ہوا) میں ہے یہ وہ تزکیہ نہیں جو منہیات سے ہے اور جس کا معنی آپ اپنی تعریف کرنا ہے جیسا کہ آیت فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ (۵۳/۲۲) (خود اپنی تعریف نہ کیا کرو) میں ہے۔

۲ اخبات بمعنی خشوع۔

۳ اگرچہ یہ مامورات ایک دوسرے میں داخل اور ایک دوسرے کو لازم ہوتے ہیں الا یہ کہ مؤلف یہ چاہتا ہے کہ ان سب خصائل کا ذکر کرے جن کے متعلق احکام آئے ہیں اور یہ سب احکام کتاب و سنت میں موجود ہیں اور یہی بات منہیات کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔

۴ مطلق گناہ۔

۵ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ خواہشات دینی ہوں یا نہ ہوں، جو لفظ کے اختلاف کی بنا پر ایسے تفرقہ کی طرف لے جائیں جو گمراہ فرقوں کی راہوں کی اتباع نہ ہو کیونکہ ایسا تفرقہ دین سے خاص ہے۔

وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ (۶/۱۵۳)

اور ایسی راہوں کے پیچھے نہ چلو ورنہ وہ تمہیں اللہ کی راہ سے جدا کر دیں گی۔

رحمت سے مایوس ہونا' کفران نعمت' دنیا پر ریجھ جانا اور اس کے ساتھ فخر کرنا اور اس سے محبت کرنا' ماپ تول میں کمی کرنا' فساد فی الارض بلا غور و فکر آباء کی اتباع' سرکشی' ظالموں کو پناہ دینا' ذکر سے اعراض' عہد کو پورا نہ کرنا' منکر' والدین کو ستانا' فضول خرچی کرنا'(۱) ظنون کی اتباع' زمین میں اکڑ کر چلنا' اس شخص کی اطاعت کرنا جو اپنی خواہش کا پیرو ہو۔ عبادت میں دوسروں کو شریک بنانا' خواہشات کی اتباع' اللہ کی راہ سے روکنا' جرم کرنا' دل کی غفلت' سرکشی' جھوٹی شہادت' جھوٹ بولنا' دین سے مبالغہ آرائی' مایوس ہو جانا' خود پسندی' دنیا کے دھوکہ میں آجانا' خواہش کی اتباع' تکلف' اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا' طلب میں جلدی کرنا'(۲) تزکیہ

اور یہ لفظی اختلاف کی تحقیق الگ فرقہ بن جانے کو لازم نہیں ہوتی۔

۱ غور فرمایئے کہ آیا گزشتہ لفظ اسراف' تبذیر سے مغایر ہے خواہ یہ عموم و خصوص کے اعتبار سے ہو حتیٰ کہ یہ محض تکرار ہی نہ رہے؟ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ دونوں الفاظ قرآن میں آئے ہیں:

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا (۳۱/۷) کھاؤ' پیو مگر اسراف نہ کرو۔

وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا (۲٦/۱۷) اور بے فائدہ خرچ کرنے سے بچو۔

لیکن بہتر تھا کہ جب مؤلف نے اس غرض کے لئے ان دونوں الفاظ کو ایک ساتھ ذکر کرنے کا ارادہ کیا تو ان سے ملتے جلتے دوسرے الفاظ بھی ذکر کر دیتا مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ الفاظ منکر' اثم اور اجرام تینوں کا معنی ایک ہے۔ اگرچہ اعتبار کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ اسی طرح لفظ ظن کا آنے والے لفظ اتباع الظنون کے ساتھ غور کیا جاسکتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اتباع ظن عقلی دلیل اور اس پر میلان کے مقام پر آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ (۳٦/۱۷) جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑ۔

اور یہ بنفسہ برے ظن کے علاوہ ہے۔ اگرچہ صاحب ظن اس کی طرف مائل نہ ہو اور نہ ہی اس پر کوئی حکم بنا کیا جائے۔

اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ (۱۲/۴۹) زیادہ ظن کرنے سے پرہیز کرو۔

اور ظاہر ہے خواہش کی اتباع رائے اور مذہب میں بھی ہو سکتی ہے اور یہ اس خواہشات کی پیروی اور حسی لذائذ کے حکم کے سر تسلیم خم کرنے سے بالکل الگ ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔

۲ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "تم سے دعا اس کی قبول ہوتی ہے جو جلدی نہ کرے۔ بندہ کہتا ہے کہ میں نے اپنے پروردگار سے دعا کی مگر قبول نہیں ہوئی۔ اور ایک روایت میں یعجل کے بجائے

لفس چغلی' حرص و آز' بے صبری'(۱) حیرانگی'(۲) احسان جتلانا' بخل' طعنہ دینا اور عیب تراشی' نماز سے بھول' ریاء' میل ملاپ سے روکنا اور اسی طرح اللہ کی آیات کو تھوڑی سی قیمت میں بیچ ڈالنا' حق کو باطل سے ملا دینا' علم کو چھپانا' دل کی سختی' شیطان کے قدموں کی اتباع' اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا' صدقہ کرنے کے بعد احسان جتلانا اور تکلیف دینا' متشابہات کی اتباع کرنا' کافروں کو دوست بنانا' جو کام نہ کیا ہو اس پر تعریف کی خواہش رکھنا' حسد' اللہ کے حکم کے مقابلہ میں اپنی برتری جتلانا' اللہ کے فیصلہ کے علاوہ کسی دوسرے کے فیصلہ پر راضی ہوجانا' دشمنوں کے لئے کمزوری دکھنا' خیانت' کسی پاکباز کو گناہ سے متہم کرنا اور یہی بہتان ہے' اللہ کی اور رسول کی مخالفت کرنا' مومنوں کے علاوہ کسی دوسری راہ کی اتباع' سیدھی راہ سے ہٹ جانا' بری باتوں کا برملا کہنا' گناہ اور سرکشی کے کاموں پر تعاون' اللہ کی نازل کردہ شریعت کے علاوہ کوئی اور فیصلہ کرنا' رشوت کے احکام کو باطل بنا دینا' امر بالمنکر اور نہی عن المعروف' اللہ کو بھلا دینا' نفاق' کنارے پر کھڑے ہوکر اللہ کی عبادت کرنا' ظن' تجسس' غیبت' جھوٹی قسم اور اس سے ملتے جلتے وہ امور جن کے بارے میں مطلق امر یا مطلق نہی وارد ہوئی اور کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔ الا یہ کہ یہ امور قرآن میں دو طرح سے آئے ہیں:

یَسْتَعْجِلُ کے لفظ ہیں۔" اور ایک حدیث میں ہے: "دیر کرنا اللہ تعالٰی سے ہے اور جلدی کرنا شیطان سے۔"

۱ ھلع کا معنی بری طرح کی بے صبری ہے اور حدیث میں ہے: انسان میں جو بری باتیں ہیں' مال سمیٹنے میں بے صبر رہنا اور بے حیا بنانے والی بزدلی ان میں سے ہیں۔"

۲ دجر معنی جو چیز حیرانی کی تحریک کرنے والی ہو اور یہ منہی عنہ ہے کیونکہ اس سے اللہ پر اعتماد اور صبر نہ ہونا لازم آتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حکم ہر بات میں(۱) اور ہر حال میں عموم اور اطلاق پر ہو لیکن ہر مقام کے مطابق ہو اور ہر موقع کے احوال کے شواہد جو مقام اسے عطا کریں نہ ہی ایک انداز پر ہو اور نہ ایک ہی حکم ہو۔ پھر اسے مکلف کی غور و فکر پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ خود اسے اپنے فکر کی میزان سے تولے اور اپنے ہر تصرف میں وہ راستہ اختیار کرے جو لائق اور مناسب ہو۔ اور اس غور و فکر کے وقت ادلہ شرعیہ اور عادی محاسن کو ملحوظ رکھے جیسے عدل' احسان' ایفائے عہد' زائد مال کو خرچ کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اس حدیث میں غور فرمایئے کہ: "اللہ نے ہر چیز پر

---

۱ یعنی ان مناطات و امور سے جو اس سے متعلق ہوں اور مؤلف کے قول و علی کل حال کا مطلب یہ ہے کہ جس پر مامور اور منہی کے حال یا کسی دوسرے پر نص فرق نہ کرتی ہو اور نصوص سے یہ وضاحت نہ ہوتی ہو کہ جب وہ ایسی ہوں تو مکروہ نہ ہوں گی۔ بلکہ اس قسم میں حکم پورے اطلاق کے ساتھ مطلق ہوتا ہے جو طلب و نہی کی قوت میں اس کی مختلف تفاصیل اور مراتب کثیر میں فرق کئے بغیر آتا ہے تا آنکہ وہ یا وجوب سے مل جاتا ہے یا حرام سے اور کبھی کفر تک جا پہنچتا ہے یا اس کی قوت نہ ہونے کی صورت میں وہ مستحب یا مکروہ سے آگے نہیں بڑھتا اور یہی قسم اوامر کی نوع سے اکثر خصائل میں غالب ہے جن کی تعداد تہتر (۷۳) خصائل مذکور ہوئی ہے اور یہی صورت نواہی کی نوع کی ہے جس میں مؤلف نے اکانوے (۹۱) خصائل کا ذکر کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بعض منہیات جیسے عبادت میں شریک بنانا' اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا' آیات اللہ سے استہزاء اور اللہ کا بھول جانا وغیرہ ایسے ہیں جن کے افراد میں تفاوت نہیں کیونکہ یہ ایک ہی درجہ ہے اور وہ کفر ہے۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان میں بھی تفاوت موجود ہے۔ آپ اشراک باللہ کے بارے میں یہ حدیث نہیں دیکھتے کہ: "میں شریکوں کی شراکت سے بے نیاز ہوں' جس نے کوئی ایسا عمل کیا جس میں میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک بنایا تو میں اس کام کو اور اس شراکت کو سب کو چھوڑ دیتا ہوں۔" اور یہ کبھی ریاء بھی ہو سکتا ہے جو شرک ہی کی قسم ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کے اوامر کو سرانجام دینے میں دل کی غفلت ہی اللہ کو بھولنا ہے اور اسے اللہ کی آیات سے استہزا شمار کیا جاتا ہے۔ گویا نافرمانی کے یہ دونوں کام ایسے ہیں جو کفر کے درجہ کو نہیں پہنچتے اور آیت "وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۲۳۱) (اللہ کی آیات کا مذاق نہ اڑاؤ۔) کی تفسیر میں مؤلف پہلے کہہ چکا ہے کہ یہ آیت اپنی بیوی کو طلاق دینے' پھر رجوع کرنے' پھر طلاق دینے اور اسی طرح کرتے رہنے کے ذریعہ بیوی کو دکھ پہنچانے کے بارے میں نازل ہوئی۔ اسی طرح اگر آپ باقی باتوں پر غور کریں گے تو معاملہ ایسا ہی پائیں گے جیسا مؤلف نے بیان کیا ہے۔

احسان(۱) کو فرض کر دیا ہے لہٰذا جب تم کسی کو مارو تو اس میں احسان کا لحاظ رکھو۔" الحدیث الخ(۲)(۳) گویا اللہ تعالیٰ کے اس قول:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (۱۴/۹۰) — بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

میں مامور بہ احسان ہر چیز میں حتمی امر نہیں ہے اور نہ وہ ہر چیز میں غیر حتمی ہے بلکہ یہ مناطات کے لحاظ سے بٹ جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ارکان پورے کرنے سے عبادات کا احسان واجب کے باب سے ہے اور اس کے آداب پورے کرنے سے عبادات کا احسان مستحب کے باب سے ہے۔ اور احسان کی ایک قسم ذبیحہ پر احسان ہے جیسا کہ حدیث میں اس پر تنبیہہ ہے اور ذبیحہ پر احسان مستحب ہے' واجب نہیں اور کبھی یہ ذبح میں واجب کے باب سے بھی ہو سکتا ہے جبکہ یہ احسان ارکان و شروط پورے کرنے کی طرف راجع ہو۔

اسی طرح وہ عدل جو ایک جوتا پہنے ہوئے نہ چلنے میں ہے ویسا نہیں جیسا کہ خون اور اموال کے احکام میں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے اس قول "ان اللہ یامر بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" میں علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں کہ وہ امر واجب ہے' یا امر مستحب ہے تاآنکہ اس امر کی تفصیل معلوم نہ ہو اور یہ بات کبھی تو مجتہد کی نظر کی طرف راجع ہوتی ہے اور کبھی مکلف کی اپنی نظر کی طرف۔ اگرچہ وہ مقلد ہو اور یہ بات معنی کے خفاء و ظہور کے مطابق ہوگی۔

---

۱ احسان ہر اچھے کام کو کہتے ہیں جو برے کی ضد ہے۔

۲ حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: "اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح پر کرو' چاہیے کہ ذبح کرنے اپنی چھری چاقو وغیرہ تیز کرے اور ذبیحہ کی راحت کا خیال رکھے۔" اس حدیث کی تخریج ج ۲' ص ۲۰۳ پر گزر چکی ہے۔

۳ یعنی اس اصل سے آس آیت کے یہ معنی اخذ کرے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم اپنے انتہائی مراتب(۱) میں آئے۔ اسی لئے آپ اکثر اس کے ساتھ وعید بھی پائیں گے۔ مامور بہ کام ایسے اوصاف ہوں گے جن سے

---

۱ یعنی کبھی تو اوامر و نواہی مطلق آتے ہیں جن کے ساتھ کسی بڑے وعدہ یا شدید وعید کا ذکر نہیں ہوتا اور کبھی کسی خصلت کا حکم اپنے افضل مرتبہ میں تاکید اور عظمت شان سے آتا ہے۔ حتیٰ کہ مکلف کو اس میں غفلت برتنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ خواہ یہ امر صریح ہو یا صریح کے معنوں میں ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ (۳/۳۱) (تو میری اتباع کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔) دو آیتوں میں ہے۔ اور ارشاد باری:

وَمَنْ یُّوْقَ شُحَّ نَفْسِہٖ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۵۹/۹) — اور جو نفس کے بخل سے بچالیا گیا تو یہی لوگ کامیاب ہیں۔

اللہ کے اس قول کے ساتھ:

اِنْ تُقْرِضُوا اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا (۶۴/۲۰) — اگر تم اللہ کو قرض حسنہ دو گے......

اور اللہ تعالیٰ کا قول:

وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ یُدْخِلْہُ جَنّٰتٍ (۴/۱۳) — اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اللہ اسے جنت میں داخل کرے گا۔

دو آیات تک اور جیسا کہ حدیث ہے: "اور کوئی اونٹ یا گائے یا بکری کا مالک جس نے اس سے اللہ کا حق (زکوۃ) ادا نہ کی ہو تو وہ جانور قیامت کے دن اپنے اصل وجود سے بہت زیادہ بن کر آئے گا۔ الحدیث" اور مخلوقات سے نرمی کے برتاؤ کے سلسلہ میں یہ حدیث: "ایک عورت ایک بلی کے عوض دوزخ میں داخل ہوگی جسے اس نے باندھے رکھا اور کھانے کو کچھ نہ دیا۔" اور حدیث: "رحم رحمٰن کی شاخ ہے جس نے اسے ملایا اللہ اسے ملائے گا اور جس نے اسے کاٹا اللہ اسے کاٹ دے گا۔" اور اسی طرح کے بے شمار اوامر و نواہی ہیں۔ بمطابق ارشاد باری:

لَا تَایْئَسُوْا مِنْ رَّوْحِ اللّٰہِ (۱۲/۸۷) — اللہ کی امید سے مایوس نہ ہوا کرو۔

وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی (۴/۱۱۵) — اور جو شخص ہدایت واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرے۔

اور مشاقہ کا معنی یہ ہے کہ کوئی ایک بات کی مخالفت کرتے ہوئے دوسری کی مخالفت میں پڑ جائے۔ گویا وہ مخالفت برائے مخالفت ہو لیکن اس آیت میں مخالفت کا انتہائی درجہ مذکور ہے جیسا کہ وعید اس پر دلالت کرتی ہے۔ نیز فرمایا:

لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۳/۲۸) — ایمان والے مومنوں کے علاوہ کافروں کو دوست نہ بنائیں۔

اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی تعریف کی ہے اور منہی عنہ ایسے اوصاف ہیں جن سے اللہ نے کافروں کی مذمت کی ہے اور اگر کوئی استقراء کرے تو اسباب نزول آیات بھی اسی بات کی تائید کریں گے جیسا مال اور جیسا وقت تھا اس کے مطابق قرآن صریح احکام لے کر آیا اور ایسے امور پر قرآن تنبیہہ کرتا ہے جو دو اطراف کے(۱) درمیان گھرتے ہیں تاکہ عقل ان میں غور کر سکے کہ کونسی بات شرع کی دلیل پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح عقل ہر دو اطراف میں سے کسی ایک کے دلیل سے قرب و بعد کے لحاظ سے اس کے مراتب میں امتیاز کر سکے تاکہ وہ ایسی حالت پر نہ ٹھہر جائے جو خوف کا مظنہ ہو جو کہ مذموم طرف کے قریب ہے یا وہ امید کا مظنہ ہو جو کہ محمود طرف سے قریب ہے۔ یہی حکیم و خبیر اللہ تعالیٰ کی تربیت ہے۔

اور حدیث: مجھ پر جھوٹ نہ بولنا جس نے مجھ پر دانستہ طور پر جھوٹ باندھا جہنم میں داخل ہو گا۔"
اور جیسے ریا کی احادیث ہیں اور جو ان میں شدت اور اس امر میں ڈرایا گیا ہے۔
یہ نہیں کہا جا سکتا کہ: یہ صرف اس وقت ظاہر ہو گا جب کسی ایک ہی خصلت کے متعلق دلیل شرعی کی دو غایتیں مذکور ہوں اور امر کے ساتھ کسی بڑے وعدہ اور اس کی ضد نہی کے ساتھ شدید وعید کا ذکر ہو گویا اس کی ہر ایک طرف محمود ہو جائے اور دوسری مذموم۔ اور ان دونوں اطراف کے درمیانی مراتب میں طرفین کے قرب و بعد کے لحاظ سے عقل غور و فکر کرے اور یہ بات اوامر و نواہی میں مستعمل نہیں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ: بلکہ بات ایسی ہی ہے کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایک خصلت کے بارے میں امر ہی وارد ہوتا ہے تو اس کی دوسری طرف مذموم ہو گی اور وہ نہی ہو گی خواہ اس پر کوئی خاص دلیل وارد نہ ہو کیونکہ اس کی دلیل تو بنفسہ وہ امر ہے جو اپنی ضد سے نہی کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہاں یہ بات طرفین کے معنی کو لازم نہیں بلکہ مراد طرف عام ہے جو اوامر کی بجاآوری سے امید کی مستوجب ہوتی ہے جس میں مجملاً وعدہ ہے اور جو طرف اس کے مقابل ہے وہ عام طرف وہ ہے جو مجملاً اللہ کے غضب سے خوف کی مستوجب ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بات متعدد خصلتوں میں ہے۔ ایک خصلت میں نہیں کہ اس کے دونوں اطراف میں دیکھا جائے اور یہ وہی دوسرا معنی ہے جو مناسب ہے جس کو مؤلف نے ابوبکرؓ کے قصہ میں روایت کیا ہے اور مؤلف کے آنے والے کلام سے بھی جہاں اس نے کہا: "مومن اوصاف محمودہ کا وزن کرتا ہے تو ڈرتا بھی ہے اور امید بھی رکھتا ہے اور اس کے مذموم اوصاف کا موازنہ کرتا ہے تو بھی ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔"

انہی معنوں میں حضرت ابوبکر صدیق ؓ سے مروی وہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمرؓ کو وصیت کرتے ہوئے کہا: "آپ دیکھتے نہیں کہ سختی کی آیت کے ساتھ نرمی والی آیت نازل ہوئی۔ اور نرمی والی آیت کے ساتھ سختی والی۔ تاکہ مومن پرامید بھی ہو اور پرخوف بھی۔ لہٰذا وہ ایسی رغبت نہ رکھے جس میں وہ ایسی بات کی تمنا کرے جو اس کا حق نہیں اور ایسا ڈر بھی نہ رکھے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دے۔ اے عمر! اپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کا ان کے برے اعمال کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کر دی کہ ان کے لئے کوئی اچھائی ہوگی۔ جب میں انہیں ذکر کرتا ہوں تو کہتا ہوں: میں ڈرتا ہوں کہ میں بھی کہیں انہی میں سے نہ ہوں۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کا ان کے اچھے اعمال کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے تجاوز کیا جس کے وہ حقدار ہیں۔ جب میں ان کا ذکر کرتا ہوں تو کہتا ہوں: میں قاصر ہوں' میرا عمل ان کے اعمال جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟" یہ ہے وہ روایت جو منقول ہے۔

اور یہ وہی معنی (۱) ہیں جو گزر چکے۔ اگر یہ روایت درست ہو تو فبہا ورنہ یہ معنی صحیح ہیں جن کی استقراء شہادت دیتا ہے اور یہ روایت یوں بھی مروی ہے: "اے عمرؓ! آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کا ذکر ان کے برے اعمال کے ساتھ کیا اور اس بات کی تردید کر دی کہ ان کے لئے کوئی اچھائی ہے تو کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں تو ان سے بہتر ہوں لہٰذا وہ طمع لگالے اور اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کا ذکر ان کے بہت اچھے اعمال سے کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے زیادہ دے گا

---

۱ اس روایت کے مطابق وہ اہل دوزخ کے ذکر کے وقت خوف کی طرف مائل ہوتا ہے۔ جب اہل جنت کا ذکر ہو تو اس کا نفس امید کی طرف مطمئن نہیں ہوتا بلکہ اپنی تقصیر کو یاد کرتا ہے تاکہ اور زیادہ کوشش کرے۔ لہٰذا وہ امید نہیں رکھتا بلکہ وہ دونوں حالتوں میں خائف رہتا ہے۔ وہ گزشتہ بیان کے مطابق ہیں اور یہ تو واضح ہے کہ پہلی روایت حضرت ابوبکرؓ کے حال کو واضح کرتی ہے اور وہ ان پر خوف کا غلبہ ہے جو ان سے متعلق مشہور اور دوسری روایت کے قائل ابوبکرؓ کے علاوہ دوسرے لوگ ہیں۔

جس کے وہ حقدار ہیں لہذا کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں ان کے درجات کو کیسے پاسکتا ہوں لہٰذا وہ کوشش کرے گا۔"(۱) اس روایت کے مطابق بھی معنی صحیح ہیں جو سابقہ مضمون پر پورے اترتے ہیں تو جب مذکورہ اطراف دو ہیں اور وہ خوف اور امید ہیں جو ان دو کھونٹیوں کے درمیان لٹک رہی ہیں۔ وہ اس بات پر تنبیہہ کرتی ہیں کہ یہ مقام جو لفظاً مسکوت عنہ ہے عقل کے غور و فکر کا مقام ہے۔ لہٰذا ہر ایک اسے اپنے اجتہاد اور وقت نظر کے مطابق اخذ کرے گا اور کسی ایک طرف سے قرب اور دوسری سے بعد کے مطابق توازن واقع ہو گا۔

اسی طرح قرآن بھی دو غائب اطراف لے کر آیا ہے۔ جہاں تک کہ مضمون کی روش کا تقاضا ہے وہ صرف اس لئے مطلق عبارتوں سے آیا ہے کہ وہ تھوڑے اور زیادہ پر صادق آجائیں۔ تو جیسے مضمون کی روش اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس اطلاق میں مراد محمود کی انتہاء ہے(۲) یا مذموم کی۔ اسی طرح لفظ کی روش اپنے مقتضا سے کم او زیادہ پر دلالت کرتا ہے۔ پھر مومن اپنے محمود اوصاف کا وزن کرتا ہے تو ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔ پھر مذموم اوصاف کو تولتا ہے تو بھی ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں غور کرتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ (۹۰ ۱۶)	اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

تو وہ اپنے نفس کو عدل کی میزان میں تولتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے کی عدل کی غایت نعمت عطا کرنے والے کی نعمتوں کا اقرار پھر ان پر اس کا شکر ادا کرنا ہے۔ اور یہی بات ایمان میں داخل ہونے اور اس کی مشروعات پر عمل کرنے میں اور کفر سے خروج اور کفر کے توابع کو چھوڑنے میں ہے۔ پھر اگر وہ اپنے آپ کو ان اوصاف سے متصف دیکھتا ہے تو وہ امید رکھتا ہے کہ وہ ایسے لوگوں میں سے ہے اور

۱ یعنی وہ ڈرتا ہے کہ کہیں ان میں سے نہ ہو۔
۲ یعنی جیسے دوسری قسم میں ہے۔

اس بات سے ڈرتا ہے کہ وہ کہیں اس کی انتہا تک نہ جا پہنچے کیونکہ بندہ اس اجمال کے تمام افراد میں حق ربوبیت ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ پھر اگر وہ تفصیل میں نظر ڈالے گا تو بھی یہی بات ہے کیونکہ عدل جیسے اجمال میں مطلوب ہے۔ ویسے ہی تفصیل میں مطلوب ہے جیسے اگر وہ حاکم ہے تو خلقت کے درمیان عدل اور اپنی بیوی' اولاد اور اپنے آپ میں عدل حتیٰ کہ جوتا پہنتے وقت دایاں پاؤں سے شروع کرنے میں عدل وغیرہ۔ جیسے کہ یہی بات عدل کی ضد ظلم میں بھی جاری ہے۔ ظلم کا سب سے اوپر والا درجہ اللہ سے شرک کرنا ہے۔ ان الشرک لظلم عظیم (۳۱/۱۳) (بلا شبہ شرک بہت بڑا ظلم ہے۔) پھر اس کی تفصیلات میں بہت سے امور ہیں اور اس کا ادنیٰ درجہ مثلاً بائیں طرف سے شروع کرنا ہے۔ تمام اوصاف اور ان کی اضداد کا یہی حال ہے۔ گویا مومن ان امور میں ہر وقت غور و فکر اور اجتہاد کرتا رہتا ہے تا آنکہ وہ اللہ سے جا ملتا ہے۔

اسی لئے کہا گیا ہے کہ مطلق امور سے متعلقہ اوامر نواہی ایک ہی ڈگر پر نہیں ہوتے بلکہ ان مامورات میں سے کچھ فرائض ہوتے ہیں اور کچھ نوافل۔ اور منہیات میں سے کچھ حرام ہوتے ہیں اور کچھ مکروہ لیکن یہ سب کچھ مکلفین کے غور و فکر پر چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ وہ ایسے امور میں اجتہاد کریں۔

سلف صالحین کسی چیز کو یقینی طور پر حرام قرار دینے سے توقف کرتے تھے۔ وہ صریحاً حلال یا حرام کہنے سے کتراتے تھے بلکہ جب ان سے کسی چیز کے متعلق پوچھا جاتا تو کہہ دیتے میں اسے پسند نہیں کرتا میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں' میں تو یہ کرنے کا نہیں اور اسی سے ملتے جلتے جواب دے دیتے تھے کیونکہ ایسے امور اپنے مدلولات میں مطلق ہوتے ہیں جن کی شرع میں کوئی حد مقرر نہیں کی گئی جہاں رک کر آگے نہ بڑھا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ (۱۱۶/۱۶)

اور یونہی جھوٹ جو تمہاری زبان پر آجائے مت کہہ دیا کرو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے کہ تم اللہ پر جھوٹا بہتان باندھنے لگو۔

اور اس اصل کی تائید...جو کہ اس اصل میں یقینی استقراء پر زائد ہے... اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے:

اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۷۲/۶)

جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم سے آلودہ نہیں کیا۔

جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہؓ کہنے لگے: ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو۔ تب یہ آیت نازل ہوئی:

اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۱۳/۳۱)

بلاشبہ شرک سب سے بڑا ظلم ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت اتری تو اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر گراں گزری۔ وہ کہنے لگے ہم میں سے وہ کون ہے جس نے اپنے ایمان کو ظلم سے آلودہ نہ کیا ہو؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا(۱) "یہ بات نہیں' کیا تم لوگوں نے حضرت لقمان کا قول ان الشرک لظلم عظیم نہیں (۲) سنا؟"

---

۱ اسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

۲ تب یہ آیت اس قبیل سے ہوگی:

وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ (۱۲/۱۰۶) اور ان میں سے اکثر اللہ پر ایمان لانے کے باوجود مشرک ہوتے ہیں۔

گویا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایمان شرک سے کیسے مل جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایمان پایا جاتا ہے اور صحابہ کے قصہ اور اس آیت اور حدیث میں واضح دلالت ہے کہ نواہی کے یہ مطلقات غیر صریح ہیں جن کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی جہاں توقف کیا جائے۔ گویا اس آیت اور حدیث میں نہی اعلیٰ مراتب میں ہے اور صحابہ نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرے مراتب کو شامل ہے۔

اور صحیح(۱) میں ہے کہ: منافق کی تین نشانیاں ہیں: جب بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو پورا نہیں کرتا اور جب اسے امین بنایا جائے تو خیانت کرتا ہے۔" یہ سن کر حضرت ابن عباس ؓ اور ابن عمر ؓ نے کہا اور ان دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا کہ انہوں نے اس حدیث سے کیا سمجھا ہے کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا: "تمہارا ایسی باتوں سے کیا سروکار؟ یہ باتیں تو منافقوں سے خاص ہیں۔" میں نے کہا تھا کہ جب وہ بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور یہ بات اس وحی میں موجود ہے جو اللہ نے مجھ پر نازل فرمائی:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ (۶۳/۱)

جب آپ ؐ کے پاس منافق آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ؐ اللہ کے رسول ہیں..........

کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں تو آپ ؐ نے فرمایا: یہ بات تم پر صادق نہیں آتی' تم اس سے بری ہو اور میرا قول کہ وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے' یہ بات اس آیت میں ہے جو مجھ پر نازل ہوئی:

وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ (تین آیات) (۹/۷۵)

اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا کہ اگر اللہ ہمیں مال عطا کرے تو ہم ضرور صدقہ کریں گے۔

کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں۔ تو آپ ؐ نے فرمایا: یہ بات تمہارے متعلق نہیں۔ تم اس سے بری ہو اور میرا قول جب اسے امین بنایا جاتا ہے تو خیانت کرتا ہے۔ یہ بات اس آیت میں موجود ہے جو مجھ پر نازل ہوئی:

---

۱ اسے شیخین' ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ الایۃ — ہم نے امانت کو آسمانوں' زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا۔

(۳۳/۷۲)

گویا ہر انسان اپنے دین کا امین بنایا گیا ہے تو مومن خفیہ اور علانیہ دونوں حالتوں میں غسل جنابت کرتا ہے اور خفیہ اور علانیہ روزے رکھتا اور نماز ادا کرتا ہے اور منافق ایسا نہیں کرتا۔ تو کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں۔ تو آپ نے فرمایا: یہ بات تمہارے متعلق نہیں تم اس سے بری ہو۔

اور جو شخص شریعت میں غور کرے گا تو اس اصل کے اعتقاد میں وہ کچھ پائے گا جس سے اس کا دل مطمئن ہو جائے گا۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

ساتواں مسئلہ

اوامر و نواہی کی دو قسمیں(۱) ہیں۔ صریح اور غیر صریح۔ اور جو صریح ہے اس کے لئے دو نظریں ہیں۔

پہلی نظر اس کے مجرد امر یا نہی ہونے کی حیثیت سے ہے جس میں اس کی مصلحت کی عدلت کا اعتبار (۲) نہیں کیا جاتا۔ اور یہ نظر(۳) جو مجرد صیغہ سے ہو خالصتاً تقلید کے قائم مقام ہوتی ہے جس میں علت نہیں ہوتی۔ ایسی نظر ڈالنے والے کے لئے اس قسم کے امر تعبدی امر ہیں اور انہی قسموں کی نہی میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جیسے ارشاد باری اقیموا الصلوۃ (تعبدی امر) کے ساتھ آپ ؐ کا یہ قول کہ: عمل اتنا ہی کرو جس کی تمہیں طاقت(۱) ہو۔"

---

۱ یعنی صیغہ کے اعتبار سے۔

۲ یعنی تا آنکہ کہا جاتا ہے کہ اس مصلحت کی میزان میں امر و نہی کو سمجھا جا سکتا ہے۔

۳ یہ ظاہریہ کا طریق ہے۔

۱ حدیث کا ٹکڑا جسے شیخین اور ابوداؤد نے روایت کیا۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: فاکلفوا من العمل ما تطیقون (اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔)

اور ارشاد باری: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ (۹/۶۲) (اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ کر آؤ) کے ساتھ وذروا البیع (۹/۶۲) (اور بیع چھوڑ دو۔)

اور ارشاد نبوی ؐ: "قربانی کے دن روزہ نہ رکھو۔"(۲) مثلاً آپ ؐ کے قول: وصلی روزے نہ رکھو۔"(۳) کے ساتھ۔ اور ایسے ہی دوسرے اوامر کہ دو احکام میں تفرقہ کی سمجھ آتی ہے۔(۴)

اسی طرح کا وہ واقعہ ہے جو صحیح میں ہے کہ: آپ ؐ ابی بن کعب ؓ کے ہاں آئے اور وہ نماز پڑھ رہے تھے۔ آپ ؐ نے انہیں آواز دی "اے ابی" حضرت ابی ادھر متوجہ تو ہوئے مگر آپ ؐ کو کوئی جواب نہ دیا اور نماز کو مختصر کر کے پڑھنے کے بعد رسول اللہ ؐ کے پاس لوٹے۔ رسول اللہ ؐ نے فرمایا: اے ابی! جب میں نے تجھے بلایا تھا تو کس چیز نے تجھے جواب دینے سے روکا؟" وہ کہنے لگے: "اے اللہ کے رسول! میں نماز پڑھ رہا تھا۔" آپ ؐ نے فرمایا: جو مجھ پر وحی ہوا ہے اس میں تم یہ حکم نہیں پاتے۔

اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ؟ (۸/۲۴)

اللہ اور رسول کو جواب دو جب کہ وہ تمہیں ایسی بات کے لئے پکاریں جو تمہارے لئے زندگی بخش ہے؟

حضرت ابی کہنے لگے: "کیوں نہیں یا رسول اللہ! میں انشاء اللہ دوبارہ ایسا نہ کروں گا۔" یہ قصہ بخاری میں ابو سعید بن المعلی سے مروی ہے اور وہی صاحب

---

۲ مناوی نے کنوز الحقائق میں دو حدیثیں روایت کی ہیں۔ ایک یہ ہے: "یوم الفطر اور یوم النحر کو روزہ نہ رکھو۔" اسے حلیہ میں ابو نعیم سے ذکر کیا۔ اور دوسری: آپ ؐ نے یوم فطر اور یوم نحر کے روزہ سے منع کیا۔" شیخین سے روایت کی ہے۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۳۴۳ پر گزر چکی ہے۔

۴ یعنی قرائن کے مطابق اور عنقریب نظر ثانی میں ایسا بیان آئے گا جس سے اس کی نظر اول سے وجہ تطبیق کی ان آیات و احادیث کے مطابق وضاحت ہو جائے جن سے اس نے یہاں مثال دی ہے۔

قصہ ہیں۔ اس واقعہ میں رسول اللہ ؐ کی طرف سے مجرد امر کو ملحوظ رکھنے کی خاطر اشارہ ہے اگرچہ اس کا کوئی معارض بھی موجود ہو۔

اور ابوداؤد میں ہے کہ جمعہ کے دن نبی ؐ خطبہ دے رہے تھے کہ ابن مسعود ؓ آئے اور آپ ؐ کو یہ کہتے سنا: "بیٹھ جاؤ۔" تو آپ ؓ مسجد کے دروازہ پر ہی بیٹھ گئے۔ آپ ؐ نے انہیں دیکھا تو کہا "اے عبداللہ آگے آجاؤ۔" اور عبداللہ بن رواحہ راہ میں ہی تھے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا "بیٹھ جاؤ" تو وہ راہ میں ہی بیٹھ گئے۔ آپ کا ادھر سے گزر ہوا تو ان سے فرمایا: "ایسے کیوں بیٹھے ہو؟" کہنے لگے کہ میں نے آپ ؐ کو "بیٹھ جاؤ" کہتے سنا تھا تو میں بیٹھ گیا۔ آپ ؐ نے فرمایا: "اللہ تیرے اس اطاعت کے جذبہ کو اور بڑھائے۔" (۱)

اور بخاری (۲) میں ہے کہ آپ ؐ نے احزاب کے دن مسلمانوں سے فرمایا: "سب لوگ بنی قریظہ میں جاکر نماز عصر ادا کریں۔ راہ میں ہی نماز عصر کا وقت ہوگیا۔ بعض کہنے لگے کہ ہم تو وہاں جاکر ہی نماز ادا کریں گے اور بعض کہنے لگے ہم تو نماز پڑھ لیتے ہیں کیونکہ ہم سے آپ ؐ کی مراد یہ نہ تھی۔ اس واقعہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ذکر ہوا تو آپ نے دونوں گروہوں میں سے کسی پر بھی گرفت (۱) نہ فرمائی۔

---

۱ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت "قوموا للہ قانتین" کی مخصص ہے جس سے نمازی پر واجب کیا گیا تھا کہ وہ نماز میں کلام نہ کرے۔ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی ؓ کی اس تخصیص کی طرف رہنمائی فرمائی کہ اس آیت کے مطابق تجھ پر رسول کو جواب دینا واجب تھا خواہ تم نماز پڑھ رہے تھے۔ امر کی طرف نظر کرتے ہوئے کسی بھی وجہ پر مؤلف کی غرض کے لئے اس میں کوئی دلالت نہیں۔

۲ بخاری میں "لا یصلی" کے بجائے "لا یصلین" ہے۔

۱ آپ کا گرفت نہ کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دونوں نظریے درست تھے کیونکہ خطا کر جانے والے مجتہد کو بھی ثواب ملتا ہے چہ جائیکہ اس پر عتاب نہ ہو۔ لہٰذا محض امر کی طرف صحت نظر سے مؤلف کی غرض سے متعلق اس حدیث میں کوئی بات نہیں جو اس پر دلالت کرے۔ کیونکہ نماز میں تاخیر کرنے والوں نے نماز سے روکنے سے یہی سمجھا تھا کہ دینی یا دنیوی مصلحت وہی ہے جسے رسول

اور بہت سے لوگوں نے محض اللہ تعالیٰ کے قول "وَذَرُوا الْبَيْعَ" کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی بیع کو فسخ کر دیا جو جمعہ کی اذان کے وقت واقع ہوئی ہو۔

اور یہ اعتبار کی ایسی وجہ ہے کہ اس کی طرف پھرنا ممکن ہے اور اس وجہ کا قول عام ہے۔ اگرچہ دوسرا اس سے راجح ہو اور غور و فکر کے لحاظ سے اس کا میدان بڑا وسیع ہے۔ اس کی وجوہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ: ہم اوامر و نواہی میں یا تو مصالح کا اعتبار کریں گے یا نہ کریں گے۔ اگر ہم نہ کریں تو اس کے مجرد ہونے کے باوجود توقف زیادہ مناسب ہے اور اگر ہم مصالح کا اعتبار کریں تو ہمیں عقلی وجوہ سے کوئی ایسی بات حاصل نہیں(۲) ہوتی جو ہمیں اوامر و نہی کے اعتبار کے بغیر(۳) حاصل ہو۔(۱) کیونکہ مصلحت کو اگرچہ اجمالاً ہم جانتے ہیں لیکن اس کی تفصیل سے جاہل ہیں مثلاً ہم جانتے ہیں کہ سزا کے طور پر زنا کی حد شادی شدہ کے رجم ہے۔ گردن اڑا دینا یا اتنے کوڑے لگانا کہ وہ مرجائے یا مقررہ تعداد میں کوڑے یا قید یا

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا تھا۔ اگرچہ آپ ؐ نے ان کے لئے کوئی وضاحت نہیں فرمائی۔ لہٰذا انہوں نے محض امر کا سہارا نہیں لیا تھا۔

۲ یعنی اگر ہم مامورات اور منہیات کی مصلحت کی انواع میں غور کریں تو وہ ہمارے نزدیک متحقق نہیں ہوسکتیں کہ ہم اس کی صحت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے مطابق اوامر کو سمجھنے کی کوشش کریں اور صریح امر و نہی میں غور کرنے سے غفلت کریں اور یہ دو معنوں کی وجہ سے ہے۔ ایک وہ جس میں امر کی حکمت کو ہم سمجھ سکتے ہیں۔ جیسے شادی شدہ زانی کے لئے رجم کی سزا۔ لیکن ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ سزا کا یہ طریقہ کیوں متعین ہوا۔ باوجودیکہ یہ سزا گردن اڑانے سے بھی ممکن نہیں تھی یا مثلاً اتنے کوڑے مارنے سے کہ وہ مرجائے۔ علیٰ ہذا القیاس گویا مصلحت کے اجمالی علم کی اس مقدار پر درست نہیں کہ کچھ بنا کیا جائے جس سے کہیں امر و نہی ہی ضائع نہ ہو جائے۔ اور عنقریب دوسرے معنی مؤلف کے اس قول "وکثیر مایظہر الخ" میں ذکر ہوں گے۔

۳ یعنی حتیٰ کہ اس کے واسطہ سے مصلحت یا مفسدہ کی مصلحت کو سمجھنا درست ہو جس کا امر یا نہی سے شارع نے قصد کیا ہے۔

۱ یعنی یہ کہ ہم امر و نہی کو سمجھنے کے لئے اس مصلحت کو میزان بنالیں۔ وہ یوں کہ شرعی اوامر و نواہی کی توجیہہ میں مصلحت کو ہی حاکم بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ اس کے اصلی معنی کے عدم اعتبار کی طرف لے جائے اور ان دونوں کو چھوڑ کر مصلحت کے اعتبار کی طرف اس کی تاویل کی جاتی ہے۔

روزے یا کفاروں کی طرح مالی عوض نہیں۔ اور غیرشادی شدہ کے لئے یہ سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ رجم یا قتل یا سو سے کم یا زیادہ کوڑے نہیں ہے۔ ایسے ہی اور بھی سزا کی کئی وجوہ عقل میں آسکتی ہیں۔ یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ ہم اس مصلحت کی تحقیق پر واقف نہیں ہوسکتے جس میں باقی سزاؤں کو چھوڑکر اس خصوص پر حد مقرر کی گئی۔ تو جب ہم یہ نہیں سمجھ سکتے___ اور یہ بات عقول کے لئے ممکن بھی نہیں تو یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کام میں اس مصلحت کی حد کو ہم جان نہیں سکتے۔ اسی طرح یہ حکم ان تمام باتوں میں جاری ہوگا جس کے معنی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔

رہے تعبدات(۲) تو ان میں بدرجہ اولی یہ بات ہوگی۔ اندریں صورت مجرد اوامر و نواہی ہونے کے باوجود ہمارے لئے کوئی جائے پناہ باقی نہیں رہتی۔ اور بسا اوقات(۳) ہمیں سرسری نگاہ میں امر و نہی کی مصلحت کچھ نظر آتی ہے جبکہ فی نفس الامر وہ اس کے خلاف ہوتی ہے جسے کوئی دوسری نص واضح کرتی ہے جو اس سے معارض ہوتی ہے۔ لہٰذا اس معنی کا اعتبار کئے بغیر اس نص کی طرف رجوع لازمی ہوجاتا ہے۔ علاوہ ازیں کتاب المقاصد میں بھی(۱) یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر امر و نہی میں لازمی طور پر تعبدی معنی پائے جاتے ہیں اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اسے

---

۲ یعنی جس کا مبنی مصالح اور حکم میں عقلی طور پر نظر ڈالے بغیر محض سیکھنے پر ہو۔

۳ یہ بات مؤلف کے اس قول: "اگر ہم مجملاً اسے جان بھی لیں تو تفصیلاً نہیں جان سکتے۔" کے مقابل ہے۔ یعنی اجمالاً ہم اسے جانتے ہیں اور یہ وہی پہلا معنی ہے اور بادی النظر میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسے جان لیا ہے۔ پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اسے نہیں جانا تھا۔ کیونکہ ہم دوسری نص سے واقف ہو جاتے ہیں یا تکوینی احکام کا کوئی قاعدہ سامنے آجاتا ہے جس سے ہم شرعی حکم کی ایسی مصلحت سمجھنے لگ جاتے ہیں جو پہلے نہ سمجھ سکے تھے۔ یعنی جب تک امر کی حکمت کی تعیین ثابت شدہ نہ ہو ہمارے لئے ظاہری الفاظ کے تقاضوں سے نکلنا ناممکن ہوتا ہے۔

۱ دیکھئے آیا یہ گزشتہ بیان سے علیحدہ تیسری مستقل وجہ بن سکتی ہے جوکہ مؤلف کے اس قول "اما التعبدات الخ" سے مستغنی ہو۔ اگرچہ مجموعی طور پر اس میں تعبد کا کچھ بھی حصہ نہ ہو۔

نظرانداز کرنے کی کوئی راہ نہیں گویا ہر وہ معنی جو امر و نہی کے عدم اعتبار کی طرف لے جائے اس کی طرف رجوع کی کوئی راہ نہیں۔ اس صورت(۲) میں امر و نہی کا مخالف اگر اس کے تقاضے کو ختم کر رہا ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ ورنہ حاصل کلام یہی ہوگا کہ اسے چھوڑ کر امر و نہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس قول میں مصالح کے اعتبار کا انجام یہی ہوگا کہ امر و نہی کے ساتھ اس کا کچھ اعتبار نہ ہو اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ معانی کی طرف توجہ نہ کرنا شارع کے معلومہ مقاصد سے اعراض ہے جیسا کہ اس قول کے قائل کی بات میں ہے کہ: ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جس میں انسان نے پیشاب کر دیا ہو۔(۱) اگر وہ کسی برتن میں پیشاب کر کے اسے پانی میں انڈیل دیتا تو ایسے پانی سے وضو جائز تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ بھی تو ایسا ہی معارض ہے جو صیغوں کو نظرانداز کر کے معانی کے تتبع میں دوسری طرف میں اس کے مقابلہ پر ہے۔ جیسا کہ آپ کے

---

۲ یعنی امر و نہی کی معقول حکمت جبکہ ان دونوں کا تعارض ہو اور یہ تعارض ان دونوں کو نظرانداز کرنے یا ان کے مقتضی سے باطل کرنے کی طرف لے جاتا ہو۔ تو ایسی حکمت قبول کرنے اور اس پر بنا کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ اور عنقریب اس کی مثال زکوٰۃ میں بکری ادا کرنے سے پیش کی جارہی ہے۔ اور اگر ان کا تعارض نہ ہو تو بہتر بات یہی ہے کہ عمل صرف ان دونوں کے مطابق ہو۔ گویا انجام یہی ہوگا کہ امر و نہی ہی مرجع اور احکام کا مبنی ہیں اور حکمت کے معنی حتیٰ کہ مصالح کا اعتبار نہ مرجع ہے نہ ہی ان پر احکام کی بنیاد پڑ سکتی ہے۔

۱ فقہاء کہتے ہیں کہ: اس میں کوئی فرق نہیں کہ بلاواسطہ پانی میں پیشاب کرے یا کسی برتن میں کر کے پانی میں ڈال دے۔ ظاہریہ اس کے خلاف ہیں۔ وہ اس حدیث میں دلیل کی حرفیت کی وجہ سے توقف کرتے ہیں۔ "تم میں سے کوئی بھی کھڑے پانی میں پیشاب نہ کرے جو جاری نہ ہو۔ پھر اس سے وضو کرے یا اس سے یا اس میں نہائے۔" یہ تین روایات ہیں۔ حتیٰ کہ علماء نے اس میں پیشاب کرنے اور غوطہ لگانے میں اختلاف کیا۔ بعض نے اسے حرام قرار دیا بعض نے ایسا نہیں کیا۔ نووی کہتے ہیں' ظاہری الفاظ پر جمود کی وجہ سے جو کچھ ان سے منقول ہے بہت برا ہے۔ گویا ان کا اس فرق کی بات کرنا شریعت کے ظاہر مقاصد سے اعراض ہے۔

اس قول: "چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے۔" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہاں بکری کا معنی بکری کی قیمت ہے کیونکہ مقصود تو مفلسی کا خاتمہ ہے اور یہ بکری کی قیمت سے حاصل ہوتی ہے۔ گویا اس شخص نے موجود (بکری) کو معدوم کر دیا اور معدوم (قیمت) کو موجود بنادیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بکری واجب نہ رہی اور یہ عین مخالفت ہے۔ اور ایسی ہی مخالفت کی اور بھی وجوہ ہیں جو معانی کے تتبع سے پیدا ہوتی ہیں اور جب معانی باطلاق غیر مقید ہوں اور ان کا اعتبار صرف اس حیثیت سے کیا جاتا ہو کہ وہ صیغوں کا مقصود ہیں تو اس صورت میں صیغوں ہی کا اعتبار واجب ہے جو کہ اصل ہے کیونکہ صیغے (الفاظ) اپنے معانی کے ساتھ ایسے ہی ہیں جیسے اصل فرع کے ساتھ۔ اور اصل کو چھوڑ کر فرع کی اتباع درست نہیں ہوتی اور اس طرح کے رجحان کے لئے جس کا ذکر ہوا، اتنی ہی تنبیہہ کافی ہے۔

دوسری نظریہ ہے کہ استقراء(۱) کے مطابق اوامر و نواہی سے قصد شرعی کیسے سمجھا جائے اور ان واقعاتی یا قولی قرائن کو بھی ماموارت کے موجود مصالح اور

---

۱ یعنی ان باتوں کا استقراء جو ان ماموارت اور منہیات کے خصوص میں اوامر و نواہی سے متعلق کتاب و سنت میں وارد ہیں۔ پھر اگر یہ صیغے مختلف ترکیبوں میں بدل جائیں اور مختلف قرائن بھی متوجہ کر رہے ہوں تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شارع کا مقصود معین مصلحت کا حصول ہے اور اس میں گزشتہ بیان کی تردید ہے کہ مصلحت کی تحدید اور تعیین ممکن نہیں۔ اب مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ یہ بات ان اوامر کے موارد کے استقراء سے اور قرائن سے ممکن ہے اور اس صورت میں ہم عین مصلحت کو جا سکتے ہیں اور اس مصلحت پر امر و نہی کی غرض کا فہم بنا کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ وہ اس کی مثال بھی دے گا۔ البتہ وہاں جو اس نے حد زنا کی مثال دی ہے تو اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ہر وہ امر جس سے مصلحت کے متعلق شارع کا قصد سمجھا جا سکتا ہو تو وہ قصد اپنی حکمت اور راز کے لحاظ سے محدود طور پر معین ہوگا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب استقراء اور قرائن شارع کے مقصود پر دلالت کریں تو وہ مقصود محدود معین ہوگا اگرچہ ہم اس خاص حکمت کو نہ سمجھ سکیں جو مقصد پر لوٹتی ہے۔ اگرچہ اس کے امر کے لفظ کی تاویل اور اس کا مجازی معنی میں استعمال لازم آتا ہو۔ اور اگر استقراء اور قرائن سے ہم پر مقصود ثابت نہ ہو تو امر و نہی کی وضع اصلی کے مطابق وہاں وقوف ہی واجب ہوگا اور جیسے اس میں پہلی شق کی تردید ہے جو کہ مصلحت کی عدم تعیین و تردید ہے اسی طرح اس میں گزشتہ

منہیات کے مفاسد پر آ ملتے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ کے قول "اَقِیْمُوْا الصَّلٰوۃَ" کا مفہوم نماز کی محافظت اور دوام(۲) ہے۔ اور اس ارشاد نبوی ؐ: "عمل اتنا ہی کرو جتنی تم طاقت(۱) رکھتے ہو۔" کا مفہوم مکلف سے نرمی ہے کہ کہیں اس پر دشوار نہ ہو جائے اور وہ چھوڑ نہ بیٹھے۔ یہ مفہوم نہیں کہ عبادت ہی کم ہونی چاہیے یا اللہ تعالیٰ کے لئے توجہ ہمیشہ نہ ہونی چاہیے۔ اسی طرح ارشاد باری "فاسعوا الیٰ ذکر اللہ" (۶۲/۹) (اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ کر آؤ۔) کا مقصود یہ ہے کہ جمعہ کی اقامت کی حفاظت ہو اور اس میں کوئی کمی نہ رہ جائے نہ کہ محض اللہ کے ذکر کی طرف دوڑنے کا حکم ہے۔ اور وذروا البیع اسی مقصود کی تاکید مزید ہے جو اس دوڑ سے روکنے والے مشاغل سے نہی کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس وقت میں بیع سے مطلقاً(۲) نہی مقصود نہیں جو کہ بیع غرر یا بیع ربا وغیرہ کی نہی سے علیحدہ ہے۔ اسی طرح جب آپ ؐ نے فرمایا: "قربانی کے دن روزہ نہ رکھو۔" تو اس سے مفہوم شارع کا یہ قصد ہے کہ بالخصوص

دوسری شق کی بھی تردید ہے اور وہ دوسری شق مؤلف کا یہ قول ہے: "وکثیر ما یظہر ببادی الرائی الخ" گویا وہ اسے یوں کہہ رہا ہے "ہمارا اس سرسری رائے والے اور اس سے پہلے والے سے کیا سروکار؟ ہم تو استقراء کے مطابق کہتے ہیں اور قرائن کا تتبع کرتے ہیں۔ جب یہ صورت حال ہو تو کسی دوسری نص سے حکمت کے معنی کے خلاف وضاحت نہ ہو سکے گی جس پر امر کا مفہوم اپنی حقیقت پر مبنی ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب حکمت کے معنی تو تفصیلاً معلوم ہوں اور اس معاملہ میں شارع کے قصد کا فہم ان پر موقوف ہو۔

۲ یہ بات نماز کی محافظت کے بارے میں وارد شدہ احکام کے تتبع سے سمجھی جا سکتی ہے اور ان قرائن سے بھی جو ان اوامر کو گھیرے ہوئے ہیں اور وہ رسول اللہ ؐ اور آپ ؐ کے صحابہ ؓ کا اقامت و صلوٰۃ کے سلسلہ میں فعل ہے۔ ساتھ ہی قولی قرائن بھی ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے: "حافظوا علی الصلوات (۲/۲۳۸) (نمازوں کی محافظت کرو۔) علیٰ ہذا القیاس

۱ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۴۴ پر گزر چکی ہے۔

۲ بلکہ یہ صرف اس شخص کے لئے ہے جس کے لئے جمعہ لازم ہو کیونکہ جمعہ اس سے اس کے کام کاج چھڑانے والا ہے گویا کام کاج چھوڑنے کی نہی مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ جمعہ کی اقامت کی طلب کے لئے تبعی تکمیل ہے۔ اسی لئے مؤلف نے جاری مجری التوکید کہا ہے کیونکہ دوڑنے کا حکم کام کاج چھڑانے کی نہی کو شامل ہے۔ گویا اس نہی سے صراحت مؤکد ہو گئی۔

اس دن میں روزہ نہ رکھا جائے اور آپ ؐ کے قول "وصلی روزے نہ رکھو۔" یا "ہمیشہ روزے نہ رکھو" سے مقصود **مکلف** سے نرمی ہے کہ وہ ایسے کام میں داخل نہ ہو جسے وہ ہمیشہ نباہ نہیں کرسکتا۔ اسی لئے آپ ؐ لگاتار روزے رکھتے جاتے حتیٰ کہ لوگ کہنے لگتے کہ آپ اب روزے چھوڑیں گے نہیں۔ پھر لگاتار چھوڑ دیتے حتیٰ کہ لوگ کہنے لگتے کہ اب روزے نہیں رکھیں گے۔ آپ ؐ نے وصلی روزے رکھے اور سلف صالح نے بھی رکھے حالانکہ انہیں اس کی نہی کا علم تھا کیونکہ وہ جان چکے تھے کہ اس نہی کا مقصود نرمی اور رحمت ہے۔ یہ مقصود نہیں کہ ایسے روزے رکھے ہی نہ جائیں یا کم رکھے جائیں۔ باقی تمام اوامر و نواہی کی بھی یہی صورت ہے جن کا مفہوم اسی معنی کی طرف راجع ہو۔ جیسے امر و نہی کے مغز سے اباحت(۱) سمجھ آرہی ہو۔ اگرچہ الفاظ اپنی اصلی وضع کے لحاظ سے اس کے مقتضی نہ ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد ہیں:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (۲/ ۵) اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کرسکتے ہو۔

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ (۶۲/۱۰) پھر جب نماز ختم ہوجائے تو زمین میں پھیل جاؤ۔

جبکہ یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ شارع کا مقصود یہ نہیں کہ حلال ہوکر تم ضرور شکار کرو' نہ ہی یہ مقصود ہو کہ نماز پوری ہونے پر بکھر جاؤ بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ان اشیاء کی ممانعت کا سبب دور ہوچکا اور وہ ہیں نماز کا پورا(۲) ہونا اور احرام کا حکم زائل ہونا۔(۳)

---

۱ علماء نے امر کے سولہ مجازی معنی بیان کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ ضروری ہے کہ الفاظ کے علاوہ اس کی اباحت وغیرہ معلوم ہو حتیٰ کہ غیر مطلوبہ ارادہ پر قرینہ کا علم ہوجائے۔

۲ ان دونوں میں موصوف کی صفت کی اضافت ہے۔ اور مقصود موصوف ہی ہے۔

۳ ان دونوں میں موصوف کی صفت کی اضافت ہے۔ اور مقصود موصوف ہی ہے۔

استقراء بھی اس نظر کی تائید کرتا ہے اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

علاوہ ازیں مصالح کے اعتبار پر بھی شرعاً دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ کہ اوامر و نواہی مصالح پر ہی مشتمل ہیں۔ اگر ہم علی الاطلاق ان کا اعتبار چھوڑ دیں تو ہم نے شارع کے قصد کی موافقت کرتے ہوئے شارع کی مخالفت (۴) کی۔ کیونکہ فرض یہ ہے کہ یہ امر اس مصلحت کے لئے واقع ہوا ہے۔ گویا جب ہم امر کے مقتضی سے تکلیف میں نظر ڈالتے ہیں تو ہم اس امر کے حکم کے تحت داخل ہونے سے غفلت برتتے ہیں جس کا شارع نے اس میں اعتبار کیا تھا اور قریب (۱) ہے کہ ہم اس امر کے بعض موارد میں شارع کی مخالفت کر رہے ہوں۔ اسی وجہ سے وصلی اور لگاتار روزہ رکھنے کی نہی آئی ہے جبکہ آپ ؐ نے اپنے صحابہ کے ساتھ اس وقت وصلی روزے رکھے جبکہ آپ نے انہیں منع کر دیا تھا مگر وہ باز نہ آئے۔ اب اگر ہم اس بظاہر نہی کا خیال کریں تو دو ہی باتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے صحابہ کو منع کیا مگر وہ باز نہ آئے۔ اگر اس نہی پر مقصود اس کا ظاہر ہی تھا تو گویا صحابہ نے آپ ؐ کے سامنے آپ ؐ کی نہی کی مخالفت کی اور اسے صریح نافرمانی سے مقابلہ کیا۔ اور ایسی بات میں جو کچھ ہے وہ ظاہر ہے۔ اور دوسری یہ کہ انہوں نے آپ ؐ کے ساتھ وصلی روزے رکھے جبکہ انہوں نے آپ کی نہی کی اطاعت نہ کی ہو۔ اب اگر یہ نہی اپنے ظاہر تھی تو یہ تناقض

---

۴ یعنی کبھی مخالفت اس طرح بھی ہو جاتی ہے جب محض الفاظ کے مطابق فعل کا قصد کرتے ہیں اور ان قرائن سے صرف نظر کر جاتے ہیں جو اس کے معنی کو محدود کرتے ہیں۔ جیسے عنقریب مؤلف فیوشک الخ کہہ کر یہی بات کہے گا۔

۱ کیونکہ اس مصلحت کے اعتبار کو نظرانداز کرنا جس کی تحقیق کے لئے امر و نہی وارد ہوئی ہے میں امر و نہی کی حدود مقرر کرنے کے ناقابل بنا دیتا ہے۔ اس لئے کہ محض الفاظ کے سوا ہمارے پاس کچھ نہیں جو شارع کے مقصد کی طرف رہنمائی کرے اور کبھی وہ الفاظ بھی مقصد کو محدود کرنے کے لئے ناکافی ہوتے ہیں۔ اگر ہم محض الفاظ پر ہی رک جانے کو لازم قرار دیں تو ہم اس غرض سے منحرف ہو جائیں گے جس کا شرع نے قصد کیا ہے جیسا کہ بعد میں آنے والی مثال میں ہے جو دو پابندی والے مذکور امور کو ثابت کر رہی ہے۔

(۲) ہوا اور اللہ ایسی بات سے پناہ میں رکھے۔ بات صرف یہ ہے کہ یہ نہی صحابہ سے خاص طور پر نرمی اور ان پر مہربانی کے طور پر تھی لیکن جب انہوں نے اپنی جانوں کے لئے راحت کو اختیار نہ کیا اور اللہ کی خوشنودی کی خاطر مشقت اٹھاکر فضیلت کے طالب ہوئے تو آپ ؐ نے یہ ارادہ کیا کہ انہیں اپنے فعل سے دکھلا دیں کہ کس وجہ سے انہیں روکا گیا تھا اور یہ وجہ مشقت میں داخل ہونا تھا تاآنکہ انہیں معلوم ہو گیا کہ آپ ؐ کی یہ نہی از راہ مہربانی تھی اور ان کمزور لوگوں کی فطرت کے مطابق تھی جو اللہ کی خوشنودی کے لئے مصائب جھیلنے پر صبر نہیں کر سکتے۔

علاوہ ازیں نبی ؐ نے کئی چیزوں سے روکا اور کئی چیزوں کا حکم دیا۔ اور ان میں اطلاق استعمال کیا تاکہ مکلف اسے اپنے حق میں اور دوسرے کے حق میں توسط پر محمول کرے نہ کہ اس اطلاق کے مقتضی سے جس کا امر و نہی کا لفظ تقاضا کرتا ہے۔ اچھے اخلاق کا حکم دیا اور سارے امور مطلق ہیں اور برے اخلاق سے نہی آئی اور سارے مناہی مطلق ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ہر مکلف کو اپنے مال اور اپنی طاقت کے مطابق ان میں نظر ڈالنا ہوگی اور یہ بات معانی سے صرف نظر کرتے ہوئے محض ظاہری الفاظ پر محمول کرنے سے حاصل نہ ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر(۱) سے منع فرمایا اور اس سے کچھ اشیاء کا ذکر کیا۔ جیسے پک

---

۲ کیونکہ آپ ؐ نے اپنے عمل پر صحابہ ؓ کو سمجھا دیا تھا کہ وصلی روزہ عبادت ہے۔ مع ہذا اگر نہی کو اس کے ظاہر پر قبول کیا جائے تو یہ معصیت ہوگی۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نسخ ہے کیونکہ پہلا حکم اپنے حال پر باقی رہا۔

۱ جیسا کہ حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ کی بیع اور کنکریوں سے بیع سے منع فرمایا۔" اسے بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے نکالا اور بیع غرر کی دوسری قسموں مثلاً ملامسہ، منابذہ اور مزابنہ کا بھی ذکر کیا اور جیسا کہ حدیث میں ہے: "اس مچھلی کو مت خریدو جو ابھی پانی میں ہے کیونکہ یہ دھوکا ہے۔" اسے احمد نے روایت کیا نیز احادیث میں دھوکہ کی بیع بھی اور بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

جانے سے پیشتر پھلوں کی بیع'(۲) اور حاملہ سے(۳) حاملہ کی بیع اور کنکریوں وغیرہ سے(۴) بیع۔ اب اگر ہم صرف الفاظ پر ہی انحصار کریں تو بیع کی کئی شکلیں ناجائز بن پائیں گی جن کی خرید و فروخت جائز تھی۔ جیسے اخروٹ' بادام اور قسطل کی ان کی چھلکوں میں بیع اور زمین میں غائب چیزوں لکڑی اور جڑوں وغیرہ سب چیزوں کی بیع اور سخت چھلکے والی چیز میں بلکہ ہر وہ چیز جس میں غائب ہونے کی کوئی شکل پائی جائے وہ ناجائز ہوگی۔ جیسے گھروں اور دکانوں کی بنیادیں اور ملبہ اور اس سے ملتی جلتی اور بھی بے شمار چیزیں ہیں۔ اور ایسی چیزوں کی بیع کو اصلاً ناجائز کہنا(۱) درست نہیں کیونکہ جس قسم کے دھوکا سے منع کیا گیا ہے وہ ایسا دھوکہ ہے جو اہل عقل کے ہاں سلامتی اور ہلاکت کے درمیان متردد(۲) شمار ہوتا ہو اور وہی مصلحت والے مضمون سے(۳) سے خاص ہوتا ہے۔ اور اس میں محض لفظ پر ہی انحصار نہیں کیا جاتا۔

---

۲ یعنی وہ سرخ ہو جائے یا زرد ہو جائے۔

۳ یعنی بچے کے بچے کی بیع۔ یا وہ ایسے سودے کی مدت مقرر کر لیتے پھر سودے بازی کر لیتے۔

۴ مصدر کی نسبت اس کی نوع کی طرف ہے۔ اس کی نسبت اس کے مفعول کی طرف نہیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جائے بیع خیار' بیع النسیہ (ادھار) ہے۔ اس کی پانچ تفسیریں کی گئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں خطرہ اور دھوکا ہے جو اسے جوئے کی طرح بنا دیتا ہے۔

۱ شارحین حدیث کہتے ہیں کہ بیع غرر سے دو باتیں مستثنیٰ کر دیتی ہیں۔ ایک وہ جو فروختنی چیز میں تبعاً داخل ہو کہ اگر اسے الگ کیا جائے تو اس کی بیع درست نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ اس چیز کی تمیز و تعیین میں خواہ اس کی حقارت کی وجہ سے یا مشقت کی وجہ سے غفلت کی جائے اور وہ چیزیں بھی جن کا ذکر بنیاد کے نیچے ہونے' تھنوں میں دودھ' جانور کے بطن میں حمل اور جبہ میں پوشیدہ روئی کے سلسلہ میں کیا گیا ہے جبکہ ان چیزوں کی بیع تبعاً ہو۔

۲ کیا اخروٹ اور بادام وغیرہ اور ان سے ملتی جلتی چیزیں ایسی نہیں جو اہل عقل کے ہاں سلامتی اور ہلاکت کے درمیان متردد شمار ہوتی ہیں؟ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ جو کچھ ہم نے شارحین حدیث سے نقل کیا ہے اسی کی طرف رجوع کیا جائے کہ ایسی چیزوں کی معرفت میں عادتاً مشقت کی بنا پر نرم روی اختیار کی جاتی ہے اور اگر انہیں شرعاً ممنوع قرار دیا جائے تو ان کے لین دین میں حرج و مشقت حاصل ہوگی۔ حالانکہ وہ فراخی اور رخصت کا تقاضا کرتی ہے۔

۳ کیا ایسی عمارتیں جن کی بنیادیں زمین میں غائب ہوتی ہیں' کی بیع کے بارے میں شارع علیہ السلام سے قولاً' فعلاً یا تقریراً کچھ بھی وارد نہیں ہوا؟ نیز سخت چھلکے والی چیزوں جیسے تربوز' اخروٹ' بادام یا

علاوہ ازیں لفظ کے پہلو سے اوامر و نواہی اقتضاء کی دلالت میں برابری کی سطح پر ہوتے ہیں۔ اختلاف تو اس بات میں پڑتا ہے کہ وہ امر واجب ہے یا مستحب اور وہ نہی حرام ہے یا مکروہ' جن کا نصوص سے پتہ نہیں چلتا۔ اور اگر بعض باتوں کا پتہ چل بھی جائے تو اکثر کا نہیں چلتا۔ ہمیں ایسا فرق معانی کے اتباع اور مصالح میں نظر کرنے سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ نیز اس بات کا بھی کہ وہ کس مرتبہ (۱) میں واقع ہوا ہے؟ نیز معنوی استقراء (۲) سے بھی معلوم ہو سکتا ہے جبکہ محض الفاظ کا سہارا نہیں لیتے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ امر شریعت ایک ہی قسم کا ہو متعدد اقسام کا نہ ہو اور نہی کی بھی یہی صورت ہوگی۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ کلام عرب میں الفاظ کی دلالت میں معنی کا اعتبار (۳) علی الاطلاق لازمی ہوتا ہے۔ ورنہ وہ تو مضحکہ اور مذاق بن جائے گا۔ آپ عربوں کے اس قول میں غور فرمائیے: فلاں شیر ہے یا گدھا ہے یا بہت مہمان

ایسی دوسری چیزیں جنہیں توڑے بغیر ان کی خوراک اور موافقت کا پتہ ہی نہیں چل سکتا؟ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا دور گزر جائے اور ان اشیاء کا کوئی معاملہ نہ ہوا ہو حتیٰ کہ ہم یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں کہ مصلحت کے لحاظ سے یہ چیزیں وھوکہ سے خاص کی گئی ہیں یعنی وہ مصالح مرسلہ سے ہیں جن کی بنا پر کہا جاتا ہے: اسے مرسلہ کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جبکہ وارد شدہ لفظ اسے شامل ہے؟ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے شارع کی مراد استحسان ہے۔

اب ہم پھر اصل سوال کی طرف آتے ہوئے کہتے ہیں: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تربوز کی بازار میں کھلم کھلا خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی؟ زاد المعاد میں ہے کہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ: آپ کھجور کے ساتھ تربوز کھاتے تو فرماتے کہ: کھجور کی گرمی تربوز کی سردی کا توڑ ہے۔

۱ کیا یہ ضروریات سے ہے یا حاجیات سے یا تحسینات سے ہے؟

۲ یعنی اوامر کے مقامات میں اور ان قولی یا حالی قرائن میں جو اس کے آس پاس ہوں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۳ تاکہ قرینہ متکلم کی غرض کے لئے ضابطہ بن جائے اور اسے اس کی مراد کی طرف پھیر دے اگرچہ وہ اس کے اصلی معنی نہ ہوں۔ جیسا کہ مؤلف نے اس کے بعد مثال دی ہے۔

نوازیا ایسا بزدل جو اپنی حفاظت بھی نہیں کر سکتا اور فلاں عورت کی بالیاں (۴) لٹکی رہتی ہیں (لمبی گردن والی ہے) اور ایسی مثالیں بے شمار ہیں جن میں اگر الفاظ ہی کا لحاظ رکھا جائے تو کوئی معقول معنی نہیں بنتے۔ پھر آپ کا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کے کلام کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اسی قسم کا فرق(۱) "کھڑے پانی میں پیشاب کرنے اور برتن میں پیشاب کر کے اسے پانی میں انڈیلنے" کے درمیان ہے۔

امام الحرمین ابن سریج سے روایت کرتے ہیں کہ ابن سریج نے ظاہری الفاظ پر سہارا لینے کے سلسلہ میں ابوبکر بن داؤد اصفہانی سے مناظرہ کیا۔ ابن سریج نے اسے کہا: آپ ظواہر کا التزام کرتے ہیں تو دیکھئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ (۹۹/۷)	جس نے ذرہ بھر بھی نیکی کی ہوگی وہ اسے دیکھ لے گا۔

تو اب جس شخص نے دو ذرے بھر عمل کیا ہو اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ اس نے جواب دیا کہ دو ذرے ذرہ اور ذرہ ہیں۔ ابن سریج کہنے لگے: اور اگر وہ ڈیڑھ ذرہ عمل کرے تو؟ اب اس سے کچھ جواب بن نہ پڑا اور بات ختم ہوگئی۔

اور عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ داؤد (ظاہری) کا مذہب ایسی بدعت ہے جو دو سو سال بعد ظاہر ہوئی۔ یہ بات دراصل ظاہر پر عمل کے ردعمل کے طور پر غلو پر مبنی ہے۔ تاہم ظاہر پر عمل میں غلو اور اسی کا تتبع بھی شارع کے مقصود

---

۴ اس کے لازم سے کنایہ ہے اس کا معنی لمبی گردن والا ہوتا ہے اور اسے قریبی کنایہ بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ عمر بن ابی ربیعہ کے اس شعر میں ہے:۔

بعیدۃ مھوی القرط، اما لنوفل ابوھا واما عبد شمس وھاشم

وہ لمبی گردن والی ہے، اس کا باپ یا تو نوفل ہے اور یا عبد شمس اور ہاشم ہے۔

۱ یعنی اگر اس میں محض لفظ کا اعتبار کیا جائے جیسا کہ ظاہریہ نے کیا ہے تو کوئی معقول معنی نہیں بنتے بلکہ معقول معنی وہ ہے جو سابقہ حدیث میں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ ان میں سے ہر صورت پانی کی ناپاکی اور اسے بگاڑنے کا سبب بن سکتی ہے۔

سے بعید ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے غفلت بھی زیادتی ہے اور یہ بات کتاب المقاصد کے آخر میں پہلے گزر چکی ہے اور بعد میں بھی انشاء اللہ عنقریب ذکر ہوگی۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی اور عمل کرنے والا امر و نہی کی علت کے مفہوم کے مطابق ہی عمل کرتا رہا تو وہ سیدھے طریقوں پر چل رہا ہے جو ورود و صدور کے لحاظ شارع کے قصد کے موافق ہیں۔ اسی لئے سلف و صالح نے عبادت میں خود ہی اجتہاد سے کام لیا اور عزائم پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا۔ انہوں نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ جو اوامر و نواہی آئے ہیں وہ حکم دینے والے اور منع کرنے والے کی جہت سے ہی مقصود ہیں۔

لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ (۱/۱۲۹) — تاکہ وہ دیکھے کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔

وَلِيَبْلُوَ كُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۲/۶۷) — تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔

لیکن جب مکلف فی نفسہ کمزور، اپنے عزم میں کمزور اور صبر میں کمزور ہو تو اس کا پروردگار اسے معذور سمجھتا ہے جو جانتا ہے کہ وہ کمزور ہے اور اسی طرح کا اسے اس نے پیدا کیا ہے اس کی کمزوری کی بنا پر اس کے لئے نرمی رکھی (۱) تاکہ اعمال میں داخل ہوتے وقت وہ ایسا سہارا لے سکے۔ اللہ نے اس کے دل میں اطاعت کی محبت ڈال دی اور اس پر اسے قوت دی۔ وہ تشویش پیدا کرنے مصائب اور فتنہ پیدا کرنے والے خیالات کے وقت اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کے صدمات کے وقت رفع حرج کے ذریعہ اس کے لئے نرمی پیدا کردیتا ہے اور عمل کی ابتداء میں اس کے لئے تخفیف مہیا کرتا ہے تاکہ وہ مداومت کے بوجھ کا سامنا کرسکے۔ حتیٰ کہ یہ مداومت اور کام کو جاری اور باقی رکھنا اس پر دشوار نہیں رہتا کیونکہ جب بھلائی کی محبت بندے میں داخل ہو اور مشقت اس کے لئے آسانی بن جائے تو بھاری

۱ـ اور ارشاد نبوی ﷺ ہے: "عمل اتنا ہی کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔" اور ایسے ہی نرمی مہیا کرنے والے دوسرے ارشادات۔

کام اس کے لئے ہلکا ہو جاتا ہے اور وہ بموجب ارشاد باری عبادت کے امر مطلق کا قصد کرتا ہے:

وتبتل الیہ تبتیلا (۸/۷۳) — اور اللہ تعالیٰ کی طرف یکسر ہو کر متوجہ ہو جاؤ۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ (۵۶/۵۱) — اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا کہ وہ میری عبادت کریں۔

گویا مشقت اور اس کی ضد (نرمی) اضافی چیزیں ہیں حقیقی نہیں۔ جیسا کہ پہلے رخصتوں کے مسائل میں گزر چکا ہے۔ پھر جب کوئی امر سامنے آتا ہے اور ہر کوئی اپنے لئے آپ فقیہ ہوتا ہے تو امر ہو یا نہی جب دونوں سے مراد بندے پر نرمی اور وسعت ہو تو اس قصد میں ان دونوں کے ساتھ رخصت شریک ہو جاتی ہے اور عزائم میں تو یہ امر و نہی ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسے مجموعی طور پر بجالایا جائے اور نرمی کے لحاظ سے یہ بندے کی جہت کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جب وہ نرمی کا پہلو پسند کرتا ہے تو رخصت پر عمل کر لیتا ہے اور جب اس کے خلاف (مشقت) کو پسند کرتا ہے تو عزیمت کے مقتضی پر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول اور ایسے دوسرے اقوال کے مطابق ہے:

فصل

اور غیر صریح اوامر و نواہی کی کئی اقسام ہیں:

قسم اول: جو حکم ثابت کرنے کے لئے خبر کے طور پر وارد ہو جیسے ارشاد باری ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (۲/۱۸۳) — تم پر روزے فرض کئے گئے۔

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ (۲/۲۳۳) — اور مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلائیں۔

وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا (۱)(۴/۱۴۱)	اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مومنوں پر مسلط ہونے کی کوئی راہ نہیں بنائی۔
فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ	تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات جن میں امر کے معنی پائے جائیں گویا یہ حکم ظاہر ہے اور یہ امر و نہی کی طرح ہی ہوتا ہے۔

قسم دوم: جو امر میں اس کام کی یا کام کرنے والے کی مدح اور نہی میں اس کام کی یا کرنے والے کی مذمت کے طور پر آئے اور اوامر میں کام پر ثواب اور نواہی میں عقاب مترتب ہو یا اوامر میں اللہ تعالیٰ کی محبت اور نواہی میں عدم محبت یا کراہت و نفرت کی خبر کے طور پر آئے اور اس قسم کی مثالیں ظاہر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشادات ہیں:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖۤ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيْقُوْنَ (۱۹/۵۷)	اور جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لائے یہی لوگ راست باز ہیں۔
بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ (۸۱/۷)	بلکہ تم تو حد سے بڑھنے والے لوگ ہو۔
وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ	اور جو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرے اسے ہم جنت میں داخل کریں گے۔

۱۔ اس نہی سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر مسلط ہونے کی کوئی صورت نہیں بنائی اور یہ محض خبر نہیں ورنہ یہ اپنے مخبر (جس بات کی خبر دی گئی ہے) کے خلاف ہوسکتی ہے اور یہ محال ہے۔

وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا (۴/۱۴)

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ؐ کی نافرمانی کرے اور اس کی حدود سے آگے بڑھے اسے ہم دوزخ میں داخل کریں گے۔

وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ (۱۳۴/۳)

اور اللہ احسان کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔

اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ (۱۴۱/۶)

اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (۷/۳۹)

اللہ تعالیٰ بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا۔

وَاِنْ تَشْكُرُوْا يَرْضَهُ لَكُمْ (۷/۳۹)

اگر تم شکر کرو گے تو اللہ تم سے خوش ہو گا۔

اور ان سے ملتی جلتی آیات۔ کیونکہ یہ چیزیں اچھے کاموں میں فعل کی طلب اور برے کاموں میں ترک کی طلب پر بغیر کسی اشکال کے دلالت کرنے والی ہیں۔

تیسری قسم: وہ ہے جس پر مطلوب کا انحصار ہو۔ جیسے درج ذیل مسائل میں مفروضے مثلاً "جس چیز کے بغیر(۱) واجب پورا نہ ہوتا ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے۔"

۱۔ جیسے پورا چہرہ دھونے کے لئے سر کا کچھ حصہ دھونا۔ کیونکہ اس کے بغیر پورا منہ عادتاً دھویا نہیں جاسکتا۔ تو اب کیا چہرہ دھونے کے وجوب کی وجہ سے سر کا یہ حصہ دھونا وجوب تابع کے طور پر واجب ہوگا' یا شرعاً واجب نہ ہوگا اگرچہ عادتاً اسے دھونا ضروری ہو؟ اور جب مکلف سر کا یہ حصہ نہ دھوئے تو منہ نہ دھونے کے گناہ کے علاوہ گناہ ہوگا یا اسے صرف منہ نہ دھونے کا گناہ ہوگا؟ اور پسندیدہ قول یہی ہے جیسا کہ ابن حاجب کا خیال ہے کہ: جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہوتا ہو وہ شرعاً واجب نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ جب کوئی شرعی شرط ہو۔ رہی عقلی یا عادی شرط تو اس کے متعلق مختار قول یہی ہے کہ وہ تبعاً واجب نہیں۔ اور یہاں تو صرف چہرہ دھونے کا ایک ہی وجوب ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سب شرطیں واجب ہوتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ سب ہی غیر واجب ہیں۔ اور یہ اختلاف اسباب میں نہیں کیونکہ اسباب کے وجوب پر تو اجماع منقول ہے بلکہ علماء یہ کہتے ہیں کہ مسببات کے لئے تکلیف حقیقتاً اسباب ہی کی تکلیف ہوتی ہے۔ جیسے قتل کے لئے

اور "کیا کسی چیز کا حکم اس کی ضد کی(۱) نہی ہوتی ہے؟" اور کعبی کے قول کے مطابق "مامور بہ کام کا مباح ہونا۔" اور اوامر و نواہی کے ایسے ہی دوسرے مفروضے جو اعمال کے لئے لازم تو ہوتے ہیں فی نفسہٖ مقصود نہیں ہوتے۔ لوگوں نے ایسے مسائل میں اور ان کے اعتبار میں اختلاف کیا ہے۔ اور یہ علم الاصول میں مذکور ہیں۔ لیکن جب ہم ان کے اعتبار پر بناکرتے ہیں تو یہ قصد ثانی پر ہوتا ہے نہ کہ قصد اول پر۔ بلکہ یہ صریح تبعی اوامر و نواہی کے اعتبار میں کمزور تر(۲) ہے۔ جیسے ارشاد باری "وذروا البیع" ہے کیونکہ اعتبار میں اصلاً صریح کا رتبہ ضمنی کے رتبہ جیسا نہیں ہوتا۔ اور کتاب المقاصد میں یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مقاصد شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: مقاصد اصلی اور مقاصد تابع۔ اوامر و نواہی میں یہ قسم اسی سے ماخوذ ہے اور دونوں طرح کے مقاصد کے درمیان بہت(۳) سے فقہی مسائل آتے ہیں۔ اور اس کی وضاحت کے لئے الگ فصل میں اس مسئلہ کا ذکر(۱) ضروری ہے۔ جسے اللہ کی توفیق سے شریعت کی فقہ میں ایسی مثالوں کے لئے دستور بنایا جاسکے۔

چھری چلانا، کیونکہ مسببات انسان کے بس میں نہیں ہوتے، بس میں تو اسباب ہی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۱ پسندیدہ قول یہی ہے کہ وہ اپنی ضد کی وجہ سے نہی نہیں بلکہ وہ اسے شامل ہی نہیں۔ اور اس میں کلام زیادہ تر اس مسئلہ کے کلام کے مباحث کی طرف راجع ہے کہ: "جس چیز کے بغیر واجب پورا ہی نہ ہوسکتا ہو۔" اور ان دونوں میں شرعی خطاب نہیں پایا جاتا حالانکہ خطاب کے بغیر کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔

۲ اسی لئے اس بات میں اختلاف ہوا کہ اوامر و نواہی شرعی ہیں بخلاف صریح تبعی کے۔ لہذا ان میں اختلاف پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان پر خاص احکام ترتیب پانے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کا فسخ ہونا۔

۳ یعنی مقاصد تبعیہ سے مقاصد اصلیہ کی تمیز پر بہت سے شرعی فقہی مسائل ترتیب پاتے ہیں اور بہت سے تفریعی احکام کا ادراک ہوتا ہے جو ان میں سے کسی ایک پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱ یعنی مقاصد اصلی اور مقاصد تابعی کے مسائل سے جو خصوصاً اس مقام پر اوامر و نواہی اصلی اور تبعی کی مناسبت سے ہیں اور جو کچھ ان دونوں میں سے ہر ایک ان کے اعتبار اور عدم اعتبار پر ترتیب پاتا ہے تاکہ غصب اور تقوی کے مسائل کے علاوہ جن کے لئے الگ فصل قائم کی گئی ہے، باقی اس طرح کے مسائل میں اوامر و نواہی اصلی اور تبعی کا حکم مستفاد ہوسکے۔

فصل

فقہاء کے نزدیک "غصب" اصل چیز (مدہ) پر تعدی (تجاوز) ہے اور یہ تجاوز اصلی چیزوں سے ہٹ کر منافع پر تجاوز سے خاص ہو جاتا ہے۔

غاصب جب یہ قصد کرتا ہے کہ مغصوب چیز کا مالک بن جائے تو اس بات سے اسے منع کیا گیا ہے۔ اپنے قصد کی رو سے وہ اس فعل میں گنہگار(۲) ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس نے اصل چیز ہی کا قصد کیا گویا نہی اولاً اصل چیز پر غالب آنے سے تھی۔ رہی منافع پر تجاوز کی بات تو اس میں اس کا قصد اصل سے ہٹ کر منافع کا مالک ہونے کا تھا۔ گویا اسے اس قصد کی رو سے اس انتفاع سے منع کیا گیا تھا اور وہ یہ ہے کہ اس نے منافع ہی قصد کیا۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہر صورت حکم تبعی کی رو سے ایک دوسری کو لازم ہوتی ہے اور یہ قصد ثانی کے لحاظ سے ہو گا قصد اول کے لحاظ سے نہیں۔(۳)

---

۲ اور حاکم کا اسے اپنی صوابدید کے مطابق سزا دینا واجب ہے۔

۳ کیونکہ اصل چیز کے غصب کے ساتھ ہی غاصب کی منفعت پر دست درازی اور مالک کا عدم تسلط شروع ہو جاتا ہے اس طرح منفعت پر تعدی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب وہ اصل چیز پر غلبہ پالے اور وہ اس کے اور اپنے مالک کے درمیان حائل ہو۔ اب یہ دونوں اس طرح ایک دوسرے کو لازم ہوتے ہیں کہ صرف قصد سے ہی ان میں فرق کیا جاسکتا ہے اور ان میں سے کسی ایک کا قصد کرے گا تو دوسرا عمل اس کے تابع ہو گا اور یہیں سے اختلاف احکام کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غصب اور تعدی کے اعتراف یا قرائن سے ہی اس کا قصد معلوم ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ حاکم اپنا حکم ترتیب دے۔ اور یہ تلازم اور وہ تلازم نہیں ہے جس کلامالا یتم الواجب الابہ میں اور کسی چیز کے امر کے مسئلہ میں اور جو کچھ ان دونوں کے ساتھ ہے کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ اسی لئے اس نے بعد میں کہا ہے کہ غصب سے اس کا متعلق ہونا ثابت ہو گیا (اور یہ بحث جاری ہے......) گویا غصب تعدی کا مسئلہ اور قسم ہے جو مقاصد اصلی اور تابعی میں داخل ہو جاتا ہے' وہ قسم نہیں جو مالا یتم الواجب الابہ وما معہ کی ہے۔ جیسے کہ یہ بات ظاہر ہے۔

پھر جب وہ غاصب ہے تو مدہ کا ضامن ہو گا' منافع کا نہ ہو گا۔ اور وہ مدہ کی اسی قیمت کا ضامن ہو گا جو غصب کے دن اس کی قیمت تھی نہ کہ کسی بلند تر قیمت (۱) کا۔ کیونکہ اس سے انتفاع تو تابع ہے اور جب وہ تابع ہے تو انتفاع سے نہی' مدہ پر غالب آنے کی ممانعت کے تابع ہو گئی۔ اسی لئے وہ منافع کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا۔ الا یہ کہ بعض علماء اس کے قائل ہیں (۲) جس کی بنیاد یہ ہے کہ قصد اول میں منافع شامل (۳) ہوتے ہیں اور یہ بات تو واضح ہے کہ منافع کی ضمان نہیں کیونکہ آپ ؐ کا ارشاد ہے "الخراج (۴) بالضمان (۵) (منافع ذمہ داری کے عوض ہوتے ہیں) اور اس کی وجہ جو مذکور ہے کہ انتفاع سے نہی اس کے اپنے لئے مقصود نہیں بلکہ وہ تو غصب سے نہی کے تابع ہے۔ یہ صرف اس نہی کے مشابہ ہے جو جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ہے۔ تو جب صریح نہی کے باوجود ایسی بیع (۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک صحیح

۱۔ یعنی غصب کے وقت سے لے کر حکم کے وقت تک۔

۲۔ ابن قاسم کہتے ہیں اور انہوں نے اس بات پر اعتماد کیا ہے کہ جب مالک قیمت لے لے تو پھر وہ منافع کا حقدار نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مغصوب چیز کی آمدنی مالک کی ہوتی ہے اگر وہ چیز زمین یا کھیت ہو جو رہائش یا کھیتی یا کرایہ میں مستعمل ہو۔ اسی طرح حیوان کے وہ منافع جو اس کی حرکت کے بغیر حاصل ہوں جیسے اس کی اون اور دودھ۔ رہے اس کے وہ منافع جو حرکت سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس پر سواری' کرایہ اور کھیتی وغیرہ تو یہ غاصب کے لئے اس کے اس حیوان پر خرچ کرنے کے مقابلہ میں ہیں۔ کیونکہ آمدن ضمان کے عوض ہوتی ہے۔ البتہ جس چیز کو بے کار رکھا جائے اور وہ آمدنی نہ دے جیسے کسی نے زمین غصب کی جو غیر آباد تھی تو اس پر کوئی کرایہ نہیں اور جب وہ منفعت کے غصب کا قصد کرے گا تو کرایہ اس کے ذمہ ہو گا۔

۳۔ یعنی جب غاصب رقبہ اور منافع دونوں کا ایک ساتھ قصد اصلی کرے۔

۴۔ یعنی کبھی مغصوبہ چیز اس پر قبضہ کے وقت سے غاصب کی ضمان میں داخل ہو جاتی ہے۔

۵۔ اسے احمد' اصحاب سنن اور حاکم نے حضرت عائشہ ؓ سے روایت کیا۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح غریب کہا ہے اور شیخ محمد بن السید درویش جو حوت کے نام سے مشہور تھے اپنی کتاب اسنی المطالب میں کہا ہے کہ اسے اصحاب سنن نے روایت کیا اور بخاری اور ابوداؤد نے اسے ضعیف کہا ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔اھ

۱ یعنی وہ بیع جس کے متعلق فرض کیا جائے کہ صراحتا اس سے نہیں روکا گیا بلکہ اللہ تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ میں امر کے ضمن میں داخل ہو جانے پر اکتفا کیا گیا ہے تو وہ اسی کی مشابہ ہو جاتی ہے اور وہ اسی طرح مغصوبہ چیز کے منافع پر قبضہ سے نہی تبعی ہے یعنی اس پر نہی کا حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لہٰذا منافع کی قیمت کا لحاظ نہ رکھا جائے گا اور نہ ہی اس کی ضمان ہو گی کیونکہ اس وقت

ہے کیونکہ وہ فی نفسہ مقصود نہیں تو ضمنی نہی کے ساتھ اس کا صحیح ہونا اولیٰ درجہ پر ہوگا۔

اور یہی بحث اس مسئلہ میں جاری ہے "جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز آیا واجب ہے یا نہیں؟" اگر ہم غیر واجب کہیں تو کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر ہم واجب کی بات کریں تو اس کا وجوب فی نفسہ مقصود نہیں۔ اسی طرح کا یہ مسئلہ ہے: "کسی چیز کا حکم کیا اس کی ضد کی نہی ہوتا ہے؟" اور "کسی چیز سے نہی' اس کی اضداد میں سے کسی ضد کا امر ہوتی ہے؟" اگر ہم یہ بات کہیں تو یہ فی نفسہ مقصود نہیں۔ لہٰذا امر و نہی کا حکم حتمی نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اسے قصد اول کا مقصود فرض کر لیا جائے جبکہ معاملہ ایسا نہیں۔

البتہ جب وہ متعدی ہو تو اس کی ضمان(۲) تعدی کی ضمان ہوگی غصب کی نہ ہوگی کیونکہ وہ تابع ہے اور جب یہ صورت ہو تو مدہ کو اپنے ہاں روک رکھنے کی نہی

اس کی نہی اصلی نہیں بلکہ تبعی ہے اور یہ بات ہم معلوم کر چکے ہیں کہ تبعی پر حتیٰ کہ صریح پر بھی جیسے کہ وذروا البیع میں آئی ہے' اس کا حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہی بہتر ہے۔

۲ علماء نے غصب کی ضمان اور تعدی کی ضمان میں چند باتوں سے فرق کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ آفات سماوی سے تلف ہونے کی صورت میں غصب میں ضمان ہوتی ہے تعدی میں نہیں ہوتی۔ اور ایک یہ کہ غصب میں بازار کی تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا جبکہ تعدی کی صورت میں بلند تر قیمت کی ضمان ہوتی ہے اور چوری کا معاملہ غصب کی طرح کا ہے اور ایک یہ کہ غاصب سے اگر مغصوبہ چیز میں معمولی بگاڑ ہو جائے تو مالک اگر چاہے تو مغصوبہ چیز کی قیمت لے سکتا ہے جبکہ اگر متعدی سے معمولی بگاڑ ہو تو مالک وہ بگڑی ہوئی چیز اور نقص کا ہرجانہ لینے کا مستحق ہوتا ہے اور ایک یہ ہے کہ اگر غاصب کی تعدی کے بغیر مغصوبہ چیز میں عیب پیدا ہو جائے تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ یا تو عیب دار چیز لے لے اور عیب کے عوض اسے کچھ نہیں ملے گا اور غصب والے دن کی قیمت لے لے۔ اور تعدی کی صورتوں میں اس کے مالک کی رضا اور اجازت کے بغیر مشروط مسافت یا مشروط مدت یا مشروط سواری پر کرایہ پر لینے والے اور عاریتاً لینے والے کی زیادتی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں سے مقصود منافع ہے اور ذات تابع کی حیثیت رکھتی ہے۔

منافع(۱) پر تسلط کی نہی کے تابع بن جائے گی۔ اسی لئے وہ علی الاطلاق بلند تر قیمت کا ضامن ہو گا اور ہر طرح کی کمی بیشی کا ضامن ہو گا۔

رہی تعدی میں مدہ کی ضمان تو وہ تلف(۲) ہونے پر ہی ہوگی۔ کیونکہ اس کے تلف ہونے سے منافع بھی تلف ہو جائیں گے جبکہ ان اشیاء کے غصب میں یہ بات نہیں ہوتی۔

اور اگر ان دونوں کا معاملہ ایک ہی ہوتا تو ان میں امام مالک یا کوئی دوسرا فرق نہ کرتا۔ غاصب اور چور کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں: جب کسی مغصوبہ یا مسروقہ چیز کو اس کی مارکیٹ اور اس کے منافع سے روک دیا جائے پھر اسے اپنی حالت پر لایا جائے تو اس کے مالک کے لئے جائز نہیں کہ اسے اس چیز کی ضمان دی جائے۔(۳) اگرچہ وہ عاریتاً(۴) یا کرایہ پر لی گئی ہو' وہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور یہ وہی تفریع ہے جو امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب میں مشہور ہے ورنہ جب ہم اسے اس کے علاوہ کسی بات پر بنا کریں گے تو اس کا ماخذ دوسرا ہو گا۔ اور جس اصل(۵) پر وہ مبنی ہے وہ ثابت ہے۔

---

۱ کیونکہ اس کے منافع میں سے اس کی قیمت بھی ہے۔ لہٰذا اس کی بلند تر قیمت اس کے منافع میں داخل ہے۔ لہٰذا وہ مطلقاً اس کا ضامن ہو گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ پہلے قیمت بلند ہو پھر سستی ہو گئی یا پہلے سستی تھی لیکن بعد میں چڑھ گئی۔ اور اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ متعدی کا قیمت کے چڑھاؤ میں کچھ دخل ہو یا نہ ہو۔ جیسے وہ اس کی آمدنی کا ضامن ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔

۲ یعنی تعدی سے اصل چیز ہی برباد ہو جائے کیونکہ اگر تعدی سے ضائع ہو جائے تو پھر تعدی اور غصب دونوں کے درمیان کچھ فرق نہیں ہوتا۔

۳ یعنی نہ بلند تر قیمت اور نہ منافع۔

۴ یعنی طے شدہ شرط پر اضافہ کیا۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس صورت میں یہ اضافہ سے تعدی ہوگی۔

۵ یعنی یہاں ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ تبعی امور نی طے شدہ نہیں ہوتے۔ طے شدہ صرف مقصود اصلی ہے جو ثابت ہے اور جو مشہور کے مخالف ہو تو اس پر ایسی فرع نہ ہوگی جو اس کے منافع ہو بلکہ کسی دوسرے ماخذ پر ہو سکتی ہے جو اس اصل کو شکستہ نہ کرے۔ یعنی اس اصل کے اعتبار کے باقی رہنے کے باوجود مشہور کی مخالفت کے لئے ان ماخذوں پر بنا کرے جن میں سے عنقریب مؤلف

اور جو شخص ان دونوں ابواب کی برابری کا قائل(۱) ہے اس کا قول درج ذیل ماخذ پر مبنی ہو گا:

ان میں سے ایک یہ ہے جسے اہل مذہب ذکر کرتے ہیں اور وہ ہے: "کیا دوام ابتداء کی طرح ہے؟" اگر ہم کہیں کہ دوام ابتداء کی طرح نہیں تو یہ بات غصب کے معاملہ میں مشہور قول کے مطابق ہے۔ لہذا ضمان وہ ہوگی جو غصب کے دن اس کی قیمت تھی اور منافع تابع ہوں گے۔ اور اگر ہم کہیں کہ دوام ابتداء کی طرح ہے۔ تو غاصب ہر وقت غصب کی ابتداء کرنے والے کی طرح ہو گا۔ لہذا وہ ہر وقت (وقت کی نسبت سے) نئی قیمت کا ضامن ہو گا اور یہ ضروری ہو گا کہ وہ مغصوب کی بلند تر(۲) قیمت کی ضمان ادا کرے۔ جیسا کہ ابن وہب' اشہب اور عبد الملک اس کے قائل ہیں۔ ابن شعبان کہتے ہیں: کیونکہ اس پر لازم تھا کہ وہ کسی بھی وقت اسے واپس کر دیتا اور جب اس نے نہیں لوٹایا تو گویا وہ اس وقت میں ہی غصب کرنے والا ہے۔

اور ایک ماخذ یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ: اعیان (اجسام وغیرہ) کا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ بندے کے لئے تو صرف منافع ہی ہیں۔" اور جب یہ صورت ہو تو کیا غلاموں کی ملک. کا قصد منافع کی ملک کی طرف پھر جائے گا یا نہیں؟ اگر ہم کہیں کہ منافع کی طرف پھر جائے گا کیونکہ غلاموں کے اجسام میں کچھ منفعت نہیں اس لئے کہ وہ اجسام ہیں بلکہ منفعت اس لحاظ سے ہے کہ مقصودہ منافع ان پر مشتمل ہیں۔ گویا یہ بات اس شخص کے قول "لا ضمان المنافع" (منافع یک ضمان نہیں) کے

چار کا ذکر کر رہا ہے۔ کیونکہ ان کا محض طے شدہ نہ ہونا ان کے اس اصلی سے ضم ہونے کے منافی نہیں جو اسے قوی اور مضبوط بنا دے جس پر وہی کچھ بنا کیا جاسکے جو مقصد اصلی پر بنا کیا جاتا ہے۔ اس سے مؤلف کے بعد والے قول "فاذا نظرنی هذاه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف" کے معنی واضح ہوجاتے ہیں اور یہ اس لئے کہ اگر اس قاعدہ کا ثبوت نہ ہوتا اور تبعی طے شدہ ہوتا تو غصب میں یقیناً منافع کی ضمان واجب ہوتی اور اختلاف کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔

۱ جیسے شافعی حضرات۔

۲ یعنی مارکیٹ کے تغیر کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ نقصان نہ ہو گا۔

مطابق ہے جو غصب اور تعدی میں فرق نہیں کرتا۔ اور اگر ہم کہیں کہ مدہ کی ملک کا قصد منافع کی ملک کی طرف نہیں پھرتا تو بھی اس کے الگ ہونے کا مقتضی ہے۔

اور ایک ماخذ یہ ہے کہ جب غاصب نے مدہ کا مالک بننے کا قصد کیا تو کیا اس کی ضمانت کی وجہ سے اس کے لئے مغصوبہ چیز پر شبہ ملک ثابت ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر ہم کہیں کہ شبہ ملک میں اس پر ثابت ہوجائے گا تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کافروں کے ہاتھوں میں مسلمانوں کے اموال جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الخراج بالضمان" کے تحت داخل ہیں۔ اس صورت میں ہرطرح کی آمدنی' قیمت کا چڑھاؤ یا اتار یا کوئی بھی نئی بات جو پیش آئے غاصب کے لئے ہوگی اور ضمان کا مقتضی اس کے ذمہ ہو گا جیسے مغصوبہ چیز کا استحقاق اور فاسد بیوع۔ اور اگر ہم کہیں کہ اس کے لئے معتدبہ چیز پر شبہ ملک ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ چیز مالک ہی کی ملک ہوتی ہے تو جو بھی آمدنی یا منفعت پیدا ہوگی اس کی ملک پر ہوگی اور وہ مالک ہی کی ہوگی۔ لہٰذا اس کا تاوان غاصب کے لئے ہو گا کیونکہ اس نے اسے بھی غصب کیا ہے اور اگر (۱) اس میں کچھ نقص واقع ہوجائے تو غاصب تعدی کی وجہ اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ مغصوبہ چیز کا نقص بذاتہ اس چیز کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے تو وہ اس کا اسی طرح ضامن ہو گا جس طرح متعدی منافع پر ضامن ہوتا ہے کیونکہ ذات کو برقرار رکھنا بھی جملہ منافع میں سے ہے۔ یہ بھی ایسی چیزوں سے ہے جن پر اختلاف کو بنا کرنا درست ہے۔

۱۔ مؤلف نے اس قول "وان قلنا انہ لا ینفرد الخ (اگر ہم کہیں کہ وہ ثابت نہیں ہوتا......) کی تکمیل ہے جس سے اس کی مراد اس بات کا جواب ہے جو کہی جاتی ہے جبکہ وہ ایسے ہی ہو۔ گویا معقول بات یہ ہے کہ اگر آفت سماوی سے نقص واقع ہو تو غصب میں ضمان نہ ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ غصب کے ساتھ تعدیہ کی وجہ سے ضامن بنتا ہے کیونکہ نقص ذات کی طرف لوٹتا ہے اور وہ اس کا ضامن ہے لہٰذا وہ ذات کے اجزاء کا بھی ضامن ہو گا اور مؤلف کا قول کما یضمن التعدی علی المنافع (جیسا کہ تعدی سے بھی منافع پر ضمان ہے) آپ جانتے ہیں کہ یہ صرف اس نقص میں ہو گا جو تعدیہ سے حاصل ہو سماوی وجہ سے نہ ہو۔ اور غاصب تو علی الاطلاق ضامن ہوتا ہے۔

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ کہا جائے اگر مغصوبہ چیز بحالہ اس کے مالک کو واپس کی جائے تو کیا وہ متعدی چیز کی طرح شمار ہوگی؟ کیونکہ ان دونوں میں صورت تو ایک ہی ہے اور جب غاصب نے مغصوبہ چیز واپس کر دی تو غصب کے قصد کا اثر نہ رہا جبکہ اس نے یہ کام امام مالک کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کیا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ افعال کے اعتبار میں مقاصد کی طرف نہیں دیکھا جاتا اور درمیانی واسطوں کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے' یا وہ ایسا شمار نہ ہوگا؟ یہاں جس بات کی طرف امام مالک کا قول اشارہ کرتا ہے وہ یہ ہے کہ قصد کا اثر ہوتا ہے جبکہ ابن القاسم کے کلام ظاہراً یہ ہے کہ قصد کا اثر نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب امام مالک نے غاصب یا چور کے بارے میں کہا کہ جب ماخوذ چیز اس کے بازاروں سے قابو کر کے بحالہ واپس کر دے تو اس کے مالک کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اسے ذمہ دار بنائے (اس سے ضمان طلب کرے) اور اگر وہ چیز عاریتاً یا کرایہ پر دی گئی ہو تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ ابن قاسم کہتے ہیں اگر امام مالک نے یہ بات نہ کہی ہوتی تو میں چور کے لئے بھی وہی فیصلہ کرتا جیسا کہ انہوں نے کرایہ پر لینے والے کے لئے کیا ہے۔

یہ ہیں وہ پہلو جن پر امام مالک کے مذہب اور دوسرے مذاہب میں اختلاف واقع ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ باوجودیکہ سابقہ قاعدہ اپنے حال پر باقی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے جو اوامر و نواہی قصد اول سے ہوں ان کا حکم فیصلہ کن ہوتا ہے۔ بخلاف ان اوامر و نواہی کے جو قصد ثانی سے ہوں۔ پھر جب ہم مذکورہ قاعدہ کو سامنے رکھتے ہوئے ان وجوہ میں غور کرتے ہیں تو اختلاف کی وجہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور بعض اوقات (۱) اس قاعدہ سے وہ چیزیں نکل جاتی ہیں جو استحسان کی طرف راجع ہیں اور قاعدہ کی اصل کو نہیں توڑتیں۔ واللہ اعلم! آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ جب دار

۱۔ مؤلف یہ چاہتا ہے کہ اس اصل کو برقرار رکھنے کے لئے ایک احاطہ بنا دے کہ اس کی کسی فرع کی مخالفت اسے نقصان نہ پہنچا سکے۔ کیونکہ یہ بات صرف دوسری شرعی دلیل سے ہی آسکتی ہے اور وہ استحسان ہے۔

مغصوبہ میں نماز کا مسئلہ اس اصل(۱) پر پیش کیا جاتا ہے تو اس سے جمہور کے مذہب کی صحت کی وجہ واضح ہوجاتی ہے جو نماز کے باطل نہ ہونے کے قائل ہیں اور وہ وجہ بھی جو مذہب ابن حنبلی اور اصبغ اور ان تمام قائلین کی ہے جو اس نماز کو باطل قرار دیتے ہیں۔

یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلہ کی یاد دلا رہا ہے جو اسی معنی کی طرف راجع (۲) ہے اور وہ ہے:

آٹھواں مسئلہ

امر نہی جب دو متلازم چیزوں پر وارد ہوں تو ان متلازم چیزوں کو الگ الگ فرض کرنے کی بنا پر ان میں سے ایک تو مامور بہ (۳) ہو گا اور دوسرا منہی عنہ۔ اور ان میں سے کسی ایک کا حکم دوسرے کے لئے تبعی ہو گا خواہ یہ حکم ایجابی قسم کا ہو یا سلبی ہو۔ اور ان میں سے اعتبار (۴) اس حکم کا ہو گا جو متبوع کے لئے ہو۔ اور جس چیز کے لئے حکم تابع کا ہو تو وہ شرعاً ساقط الاعتبار اور قابل نظرانداز ہو گا اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں:

---

۱ کیونکہ دار مغصوبہ میں نماز قائم کرنا اس کے بعض منافع پر غلبہ پانا ہے اور اسی سے نہی ذات پر غلبہ پانے کی نہی کے تابع ہے گویا سابقہ پوری کی پوری بحث لوٹ آتی ہے جس کے بارے میں وہ چار وجوہ مذکور ہیں جن پر نماز کے صحیح اور باطل ہونے کے اختلاف کی بنیاد اٹھتی ہے۔

۲ یعنی اس جہت سے کہ معتبر تو متبوع ہی ہے اور یہ وہ مقدار ہے جو ان دونوں مسائل میں مشترک ہے اور جو مقدار اس کے علاوہ ہے اس میں ان کا موضوع مختلف ہو جاتا ہے اور متبوع کے اعتبار کا مختلف ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس میں ایسا تابع ہو جاتا ہے جو شرعاً لغو اور ساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کا اعتبار متبوع کے اعتبار کے منافی ہے لیکن سابقہ مسئلہ میں یہ بات نہیں کہ محض اکیلا ہونے کی وجہ سے غیر یقینی رہتا ہے اور جب کوئی تقویت دینے والی چیز اس سے مل جائے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کا اعتبار متبوع کے اعتبار کے منافی نہیں رہتا۔ اور عنقریب مؤلف ذکر کرے گا کہ تابع سے نہ امر متعلق ہوتا ہے اور نہ نہی۔ حالانکہ سابقہ مسئلہ میں امر و نہی دونوں اس سے متعلق ہیں لیکن وہ دوٹوک ہونے کی وجہ پر نہیں۔

۳ یعنی وہ ماذون فیہ ہو گا تاکہ مباح کو شامل کر لے جیسا کہ عنقریب مثالوں میں آرہا ہے۔

۴ یعنی اجتماع کے وقت۔

امر اول جس کا بیان اس سے پہلے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔(۱) بات وہی ہے اگرچہ امر و نہی وہاں غیر صریح تھے اور یہاں صریح ہیں۔ لیکن جب تبعیت کا حکم ثابت ہوگیا تو ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کی اذان کے وقت بیع کے باطل ہونے کا قائل ہے اس نے حکم کو نہی کے تبعی(۲) ہونے پر بنا نہیں کیا بلکہ اس نے تو نہی کے مقصود ہونے پر بطلان کا حکم لگایا ہے۔

امر دوم ان متلازم چیزوں پر جب امر و نہی وارد ہوں تو ان کی یہ صورتیں ممکن ہیں: یا تو امر و نہی ان دونوں متلازم چیزوں(۳) پر ایک ساتھ وارد ہوں گے یا ایسی صورت ہرگز نہ ہوگا اور یا ان امر و نہی میں سے کوئی ایک وارد ہوگا۔ پہلی صورت درست نہیں کیونکہ ہم ان دونوں چیزوں کو متلازم فرض کر چکے ہیں تو ان دونوں چیزوں کے ملی جلی ہونے اور امر و نہی کے اکٹھا وارد ہونے کی وجہ سے امر و

۱۔ یعنی قصد اصلی اور قصد تابع کے درمیان اور دوسرے اعتبار کو چھوڑ کر اعتبار اول کے فرق میں۔ اور اسی کی وضاحت غصب اور تعدی میں ہے اگرچہ وہاں تابع کا اقتضا غیر صریح سے متعلق ہے جبکہ یہاں صریح سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب تک تبعیت کا حکم ثابت نہ ہو تو ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ فرق تو صرف قصد اصلی اور تبعی کی جہت سے پڑتا ہے اور کسی چیز سے نہیں پڑتا۔ اور جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں کسی دلیل کا محض اچھا معلوم ہونا یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ کسی اصولی مسئلہ کی دلیل بن سکے۔ جبکہ ہر دو مسائل کے موضوع کا اختلاف بھی معلوم ہے۔ رہا دلائل کا باقی حصہ تو وہ بہت خوب ہے۔

۲ یعنی نہی صریح ہونے کے باوجود صراحت پر بنا اور اس جہت میں اس پر بطلان کا حکم مرتب ہونے کے لئے متوجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی بنا قصد اصلی سے مقصود ہونے پر ہے۔ جیسے اگر وہ دونوں لذاتہ مقصود ہوں تو ان میں برابر کوشش کرنا اور اس بات کو مؤلف نے اپنے اس قول "فلا فوق بینهما اذا ثبت حکم التبعیته" کی تائید میں ذکر کیا ہے۔ لیکن مؤلف کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات تمہارے حق میں کیسے ہے اور یہ کیوں جائز نہیں کہ اس کا بنی نہی صریح پر ہو اگرچہ وہ تبعی ہو۔ گویا یہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہے اور جو کچھ بعد والی دو دلیلوں سے حاصل ہوتا ہے وہ اس میں مفید نہیں کیونکہ وہ دونوں متلازم نہیں جیسا کہ وہ آنے والے دلائل کا موضوع ہے۔ جبکہ یہاں مسئلہ کا موضوع ہے۔

۳ اس طرح کہ ہر دو اقتضاءات میں سے ہر ایک کا صرف اس کے اپنے مقام پر اعتبار کیا جائے تو ان میں سے ایک مامور بہ ہو جائے اور دوسرا منہی عنہ۔ اس طرح نہیں کہ ان دونوں اقتضاءات میں سے ہر ایک پر دو مقامات میں سے ہر ایک مقام کی طرف متوجہ ہے جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

نہی کی بلا آوری ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر کام کیا جائے تو اس سے نہی ٹکرائے گی اور چھوڑا جائے تو امر ٹکرائے گا۔ اور امر و نہی کے اکٹھا ہونا مکلف کو اس طرف لے جائے گا کہ وہ کچھ کرے یا چھوڑے دے۔(۱) اور یہ ایسی تکلیف مالایطاق ہے جو وقوع میں نہیں آتی۔(۲) اور جو چیز بھی ایسی حالت کی طرف لے جائے وہ صحیح نہیں۔ اور دوسری صورت کا بھی یہی حال ہے کیونکہ امر و نہی ہر دو کی طلب فرق کی گئی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کو ایک ساتھ اٹھا دینا ممکن نہیں۔ اب صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ امر و نہی میں سے صرف ایک ہی کی طلب متوجہ ہو۔ اور ہم پہلے یہ طے کر چکے ہیں کہ ان میں ایک متبوع ہوگی اور وہی مقصود اول ہوگی اور دوسری تابع ہوگی اور وہ مقصود ثانی ہوگی۔ لہٰذا تابع سے تعلق رکھنے والی توجہ کو چھوڑ کر متبوع سے تعلق رکھنے والی توجہ کا تعین ہو جائے گا۔ اور اس کے برعکس بات درست نہ ہوگی کیونکہ وہ عقل کے خلاف ہے۔

امر سوم: شریعت سے استقراء سے جیسے اصول پر اس کے منافع(۳) اور آمدنی سمیت پر عقد۔ اور غلاموں کے منافع اور ان کی آمدنی سمیت عقد کیونکہ ان میں ہر چیز ایسی ہے جس کا فی نفسہ قصد کیا جاتا ہے گویا انسان کا حق ہے کہ وہ غلاموں اور ان سے تبعاً جو منافع حاصل ہوں سب کا مالک ہو۔ اور اس کا یہ بھی حق ہے کہ وہ خالصتاً نفس منافع کا مالک بنے اور ان منافع کے حصول کی جہت بالتبع غلاموں کا مالک بنے اور ان دونوں صورتوں سے ہر صورت کا قصد درست ہے۔ گویا ان مثالوں سے تبعیت کی ایسی وجہ تصور میں آجاتی ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی

۱۔ یعنی جب فعل اور ترک دونوں میں سے کسی ایک کو لیا جائے گا تو دوسرا اس سے متصادم ہوگا اور اس پر امر و نہی دونوں ایک ساتھ اکٹھے ہو جائے گا۔

۲۔ یعنی مسئلہ کا موضوع صرف فرضی اور عقلی ہی نہیں بلکہ واقعتاً ہے۔ جیسا کہ اس کی مثالیں ہیں۔

۳۔ یعنی کبھی وہ عقد کے وقت موجود ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا اصل بھی نہیں پایا جاتا۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ اگر اکیلے کا سودا کیا جائے تو فساد کا موجب ہے لیکن جب وہ مقصود اصلی کے تابع ہو تو متبوع کے ساتھ اس کا عقد جائز ہوگا اور نہی کی جہت کا اور جو کچھ اس میں دھوکا اور جہالت ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

گھر، کھیتی، باغ، غلام، جانور، کپڑا اور ایسی ہی دوسری چیزوں کی خرید و فروخت کا عقد بلا اختلاف جائز ہے۔ اور یہ رقاب کا عقد ہوتا ہے نہ کہ ان کے تابع منافع کا۔ کیونکہ منافع کبھی تو موجود(۱) ہوتے ہیں اور بسا اوقات عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں اور جب وہ معدوم ہیں تو ان کا عقد ان کو پوری پوری طرح نہ جاننے کی وجہ سے ناممکن ہو جائے گا۔ کیونکہ مکلف نہ ان کے منافع کی مقدار کو جانتا ہے نہ صفات کو اور نہ مدت وغیرہ کو۔ بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ وہ اس اصل میں پائے بھی جاتے ہیں یا نہیں۔ لہٰذا ان دونوں متلازم چیزوں کو الگ الگ(۲) فرض کرنے پر بیع کا عقد درست نہ ہوگا کیونکہ دھوکہ والی اور مجہول چیز کی بیع منع ہے بلکہ شرمگاہوں(۳) کا عقد ان کے منافع کے لئے جائز ہے اور اگر صرف شرمگاہ(۴) کی منفعت پر عقد ہو تو علی الاطلاق ناممکن الوصول ہوگا اگرچہ جماع ہو۔ اور شرمگاہ کے علاوہ کا عقد بھی نہ ہو سکے گا۔ الا یہ کہ کوئی ایسا ضابطہ ہو جو عقد والی چیز کو لاعلمی سے نکل کر علم تک لے آئے۔ جیسے خدمت اور صنعت اور الگ الگ معقود علیہ چیزوں کے باقی تمام منافع۔

---

۱ عنقریب یہ ذکر آئے گا کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دونوں میں سے بھی ایک کا حکم معدوم کا سا ہے۔

۲ یعنی رقاب کی تبعیت کے باوجود نہی شرعاً ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

۳ ابضاع، بضع بمعنی فرج کی جمع ہے۔ گویا کلام مضاف کے مقدر ہونے پر ہے یعنی ذوات فرج (عورتیں) اور واقعہ یہ ہے کہ مطلقاً غلام کا عقد صرف اس کے منافع کا عقد ہوتا ہے مالک اس کی ذات میں کچھ تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ اس کی باقی سب مملوکہ چیزوں میں تصرف کر سکتا ہے۔

۴ پہلے کی طرح مضاف کو مقدر ماننے سے۔ البتہ اس کے قول سری البضع میں مقدر ماننے کی ضرورت نہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ سابقہ معنوں میں ہو یا جماع کے معنوں میں ہو۔ یعنی لونڈی کی ذات اور اس کے رقبہ پر عقد اس سے جماع وغیرہ کے منافع کو مطلقاً مباح بنا دیتا ہے کیونکہ وہ ذات کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اگر صرف منافع پر عقد ہو تو ناجائز ہے خواہ وہ مطلقاً ہو جیسے جماع (پر عقد) اور خواہ یہ صورت ہو کہ کسی ایسے ضابطہ سے اس کی تعیین کی شرعاً پوری نہ ہو رہی ہو جو اسے الگ کر دے۔ اور یہی وہ مقام ہے جس کے بارے میں عنقریب اشکال ثانی کا جواب دیتے ہوئے مؤلف کہے گا: "اور رقاب کی ملک کی اجازت کے بارے میں آپ پر شارع کی حکمت ظاہر ہو جائے گی۔ الخ......"

اور اس کے برعکس صورت(۱) کا بھی یہی معاملہ ہے۔ جیسے آزاد انسانوں کے منافع جن کا مزدوریوں کی صورت میں مجموعی طور پر(۲) عقد بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن رقاب (اصول' آزاد انسان) پر عقد بالاتفاق جائز نہیں۔(۳) مع ہذا اس منافع کے عقد میں بالتبع رقبہ کا عقد آجاتا ہے کیونکہ آزاد آدمی اس عقد کی وجہ سے اپنی ذات سے منفعت کی سرانجام دہی کے زمانہ میں پابند ہوتا ہے اور یہ اس کے رقبہ (غلام) ہونے کی علامت ہے جس پر عقد ہوا لیکن یہ قصد ثانی کا عقد ہوگا اور یہ معنی اس پر دلیل پیش کرنے سے زیادہ واضح ہیں۔ اس سے مجملاً یہ پتہ چلتا ہے کہ مطبوعات کے ہوتے ہوئے توابع کا امر ونہی سے کچھ تعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ توابع ہیں۔ ان توابع کا امر ونہی سے صرف اس صورت میں تعلق ہوسکتا ہے جبکہ ابتداء میں ان کا قصد کیا گیا ہو۔ مگر اس صورت میں وہ متبوع ہوں گے تابع نہ رہیں گے۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات درج ذیل امور کی بنا پر مبہم ہے:

امر اول: علماء کہتے ہیں کہ رقاب بلکہ تمام تر ذوات(۴) (جمع ذات' اشیاء) کا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مالک نہیں اور شرعاً مالک بننے کا مقصود(۵) صرف رقاب کا منافع ہے۔ کیونکہ منافع ہی وہ چیز ہے جس سے بندوں کو مصلحتیں حاصل ہوتی ہیں' ذوات سے نہیں ہوتیں۔ مثال کے طور پر زمین یا گھر یا کپڑے یا درہم میں بذاتہ نہ

---

۱ یعنی لونڈی کی ذات پر عقد درست اور منافع اس کے تابع ہوں گے جن میں شرمگاہ بھی ہے۔ اگرچہ صرف شرمگاہ کا عقد منع ہے اور آزاد کے منافع پر عقد درست اور اس کی ذات اس عقد کے تابع ہوگی۔ اور اگر صرف ذات کا عقد ہو تو درست نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں شرمگاہ تابع ہے اور دوسری میں رقبہ اس کے تابع ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں نہی کی دلیل قبول نہیں کی گئی۔

۲ یعنی جب مذکورہ ضابطہ پالے۔

۳ کیونکہ منافع پر ملکیت ہوتی ہے اور آزاد کا کوئی مالک نہیں ہوسکتا۔

۴ ذوات رقاب سے اعم ہے کیونکہ رقاب رقبتہ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی مملوکہ غلام ہیں۔

۵ یہ مقابلہ یوں تقاضا کرتا ہے کہ کہا جائے: ذوات کا مالک اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں' اور نہ ہی شرعاً پیدا شدہ چیز کا قصد کیا جاسکتا ہے یعنی منافع کا' اگرچہ ان کا بھی اللہ کے سوا کوئی مالک نہیں۔ "اور بابرکت ہے وہ ذات جس کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے' پر بادشاہی ہے۔" لیکن شارع نے بندوں کے لئے ان منافع کی تملیک کا قصد کیا ہے جس حد تک کہ ان کی اس بارے میں مناسبت ہو البتہ مؤلف کی عبارت میں جو تقابل ہے وہ کوئی اچھی بات نہیں۔

کوئی نفع ہے اور نہ نقصان۔ اس لحاظ سے کہ وہ ذوات ہیں اور اگر ان سے مقصود (۱) حاصل ہوتا ہے تو اس حیثیت سے کہ مثلاً زمین کھیتی اگاتی ہے' گھر میں رہائش ہوتی ہے' کپڑے پہنے جاتے ہیں اور درہموں سے منفعت حاصل کی جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے جیسا کہ علماء نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہو تو عقد اولاً خاص کر ان منافع پر واقع ہو گا اور رقاب ملک میں شامل نہ ہوں گے گویا وہ نہ تابع ہوں گے اور نہ متبوع اور جب گزشتہ بیان اور اس سے ملتے جلتے تابع اور متبوع باطل تصور نہیں ہو سکتے تو وہ سارے (۲) مسائل جو فرض کئے گئے ہیں اس اصل کی تمثیل سے خارج ہو جائیں گے جن پر دلیل پیش کی گئی ہے۔ لہٰذا اولاً اس کا اثبات ضروری ہے کہ وہ شریعت میں واقع ہے۔ پھر دوسرے نمبر پر اس پر دلیل لائی جائے گی۔

امر دوم: اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ذوات ہی کا عقد (۳) ہوتا ہے۔ تو بھی ان سے اولاً مقصود منافع ہی ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ ذوات میں نہ نفع ہے

---

۱ اسی طرح مثلاً ماکولات و مشروبات کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان سے تو ان کی منفعت کے لحاظ سے مقصود حاصل ہوتا ہے اور وہ پرورش کرنا اور سیراب کرنا ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان چیزوں کی ذات سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ مؤلف کو چاہئے تھا کہ وہ ایسی تمثیل کا انتخاب کرتا جو اس کی منفعت کو واضح کرنے والی ہوتی نہ کہ اس کی ذات کو۔ اور اس نوع کو چھوڑ دیا جسے ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ بادی النظر میں اس کی بات مشتبہ ہو جاتی ہے اور اس کی اصل غرض اشکال کو دور کرنا ہے لیکن جو اس نے ذکر کیا ہے وہ اس غرض کے قریب ہی پہنچا سکتا ہے گویا مؤلف رحمہ اللہ مناظرانہ طریقہ میں خوب ماہر ہے۔

۲ یعنی وہ تمام صورتیں جو اس اصل کی تحقیق کے لئے ذکر کی گئی ہیں کہ منافع ان کے تابع ہو جائیں یا فقط منافع کی ملک میں کہ ذوات ان کے تابع ہو جائیں اور جب ذوات کی ملک باطل ہے تو منافع کی ملک ہی موجود ہو گی۔ مؤلف نے ان چیزوں کی تحقیق کی جو وجود میں متلازم ہوں اور ایسی صورتوں میں کہ ذوات کی ملک فرض نہ کی جائے اور ان میں سے ایک تابع ہو اور دوسری متبوع۔ پھر اس نے ایسے حکم پر استدلال کیا ہے جو اس میں تابع کے حکم کو لغو قرار دے دے۔ البتہ جو کچھ اس نے کیا ہے وہ صرف مفروضہ پر مفروضہ بنا کرنا ہے اور ایسی باتیں علم کے حصول میں کوئی چیز نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ مقدمات میں گزر چکا ہے۔

۳ یعنی شرعاً مالک بننے سے مقصود منافع ہوتے ہیں تاکہ وہ بات تسلیم ہو جس کی مؤلف نے پہلے ممانعت کی ہے۔ رہی بات معقود علیہ کی تو وہ ذات ہی ہیں جن پر بات چلتی ہے لہٰذا وہ اس وقت منع کا محل

اور نہ نقصان۔ اس لحاظ سے کہ وہ ذوات ہیں للذا پہلا مقصود منافع ہی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ذوات کو حاصل کئے بغیر منافع حاصل نہیں ہو سکتے للذا اہل عقل ذوات کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس صورت میں قصد میں تابع یہ ذوات ہیں اور متبوع وہ منافع ہیں۔ اس بات کا تقاضا یہ ہے(۱) کہ جو چیز پہلے حاصل کی جائے وہ ذوات منافع سمیت ہوں جو کہ معدوم(۲) کے حکم میں ہیں۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ آزاد آدمی کی ذات بالاتفاق اس کے منافع کے حکم کی تابع نہیں بلکہ کسی چیز کی مزدوری اور کرائے بھی اس چیز کی ذات کے تابع نہیں ہوتے۔ کیونکہ گھر کرایہ پر دینے سے کرایہ دار کو اس کی منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے وہ اس رقبہ (گھر) کا مالک نہیں بن جاتا۔ یہی صورت اس شخص کی ہے جو زمین یا حیوان یا سامان وغیرہ کو اجرت یا کرایہ پر لیتا ہے اگر ان مثالوں کو ایسی ہی مثالوں پر بنا کیا جائے(۳) تو یہ اصل شکستہ ہو جاتی ہے۔

امر سوم: ہمیں معلوم ہے کہ شارع نے اس کے خلاف صراحت کی ہے۔ آپ ؐ نے فرمایا: "جو شخص جو کوئی کھجور کا درخت بیچے جس کی تابیر کی گئی ہو تو اس کا

نہیں ہیں بلکہ منع یہ بات ہے کہ یکسر ذوات کے مالک بننے کا قصد کیا جائے۔ اس مقام پر مؤلف کہتا ہے: ہم ذوات کے مالک بننے کو تسلیم تو کرتے ہیں لیکن یہ قصد اول نہ ہو گا۔ وہ تو صرف حاصل کیا جاتا ہے جس پر اس کے منافع کی وجہ سے قبضہ کیا جاتا ہے۔

۱ یعنی وہ قاعدہ اور اصل جو میں نے ذکر کیا ہے۔

۲ یعنی ہمیشہ اور ہر صورت میں جو فرض کی گئی ہے اور وہ اس کے خلاف ہے جس کو اصل قرار دیا گیا ہے۔

۳ کیونکہ جو تصوری مؤلف نے پیش کی ہے وہ اس باطل کی طرف لے جاتی ہے اور وہ ہے منافع کے لئے ہر مادہ میں ذوات کی تبعیت۔ گویا اس دوسرے اشکال کا ماحصل اجمالی نقض ہے اور وہ بالآخر ایجابی معارضہ کی طرف انجام پذیر ہوتا ہے کہ ذوات اور منافع دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ للذا ان میں کوئی تبعیت نہیں اور معاوضہ جس چیز پر مبنی ہے اس کا شرع نے کھجور اور غلام کے دونوں مسائل میں اعتبار کیا ہے اور چوتھی صورت کا انجام وہ معارضہ ہے جو اس بحث پر مبنی ہے جو عقلاء کے درمیان جاری ہے اور یہ اس معاملہ سے متعلق ہے جسے شرع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اعتبار کو اصل کی جانب میں منافع نظرانداز نہ کرنے کو برقرار رکھا ہے۔

پھل بائع کا ہوگا الا یہ کہ خریدار شرط کرلے۔"(۱) نیز فرمایا: "جو شخص جو غلام فروخت کرے تو اس کا مال اس کے (پہلے) مالک کا ہوگا۔ الا یہ کہ خریدار یہ شرط کرلے۔"(۲) یہ دو حدیثیں ہیں جو نفس عقد کے ذریعہ خریدار کے لئے منفعت کا حق نہیں بناتیں۔ جبکہ وہ آپ کے نزدیک(۳) اصول کے تابع ہوتے ہیں جیسا کہ تمام اعیان کے منافع ہیں۔ بلکہ آپ ؐ نے ان دونوں حدیثوں میں تابع (منافع) کو بائع کا حق قرار دیا۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ پھل کو اصل (کھجور) سے حکماً الگ کر لیا جائے اور یہ شرع میں متبوع کو تابع (پھل) سے الگ بنا دیتی ہے اور یہ بات گزشتہ بیان سے معارض ہے۔ لہٰذا وہ صحیح نہ ہوا۔

امر چہارم: اہل عقل و دانش میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ منافع ہی مقصود ہوتے ہیں جبکہ مفروضہ یہ ہے کہ اصل مقصود ہے گویا دونوں ہی مقصود ہوئے۔ اسی لئے منافع کی زیادتی کے حساب سے اصل کی قیمت میں اضافہ ہوجاتا ہے اور منافع میں کمی سے قیمت کم ہو جاتی ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو منافع کو کیسے نظرانداز کیا جاسکتا ہے جبکہ عقد کی اصل میں ان کی قیمت لگانے(۴) کا لحاظ رکھا جاتا ہے جو کہ مقصود ہیں۔ گویا یہ بات(۵) اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس طرف ایک ساتھ قصد کیا بھی جائے اور نہ بھی کیا جائے اور یہ محال ہے۔

۱۔ اسے مسلم نے روایت کیا اور مالک کے الفاظ "یشترطها المبتاع" کے بجائے "یشترط المبتاع" ہیں۔ اور ابن ماجہ نے روایت کیا لیکن یہاں منقول عبارت سے بعض الفاظ کا اختلاف ہے۔

۲۔ یہ پہلی حدیث کا باقی حصہ ہے جو مسلم میں دوسری روایت میں ہے۔

۳۔ یعنی اس اصل کے مقتضٰی سے جس پر دلیل لائی گئی ہے۔

۴۔ قاموس اور اس کی شرح میں ہے۔ "اثمنه سلعته" (اس نے اس کے مال کی قیمت اسے دے دی۔) واثمن لہ کا معنی ہے اس نے سامان کی قیمت ادا کردی۔ اور جس سامان کی قیمت دے دی جائے وہ مثمان یعنی قیمت والا ہوگیا۔ اور بیع کے عوض ادائیگی کو مثمن (قیمت) کہتے ہیں۔ مثمون کوئی صیغہ نہیں۔

۵ اس معارضہ کے مضمون میں مؤلف نے منافع کو اصل کے مقابلہ میں لغو قرار دے کر منافع کو اصل میں شامل کردیا ہے۔ اس محال کے اعتراض کو تو امر سوم پر بھی ترتیب دیا جاسکتا تھا جبکہ اس میں شارع کے حکم کے اقتضاء کی مخالفت بھی پائی جاتی ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی طرف قصد عادی ہے اور عدم قصد شرعی ہے۔ لہٰذا تناقض نہ رہا۔ کیونکہ حکم میں شارع کا اس کا قاصد نہ ہونا اس کے عرفاً اور عادتاً قصد نہ ہونے پر مبنی ہے کیونکہ شرع کے اصول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ احکام عادات پر جاری ہوتے ہیں(۱) اور ایک یہ کہ ان میں مکلفین کے مقاصد و مصالح کا لحاظ(۲) رکھا جاتا ہے یعنی ان اصول میں جو خالص عبادات کے علاوہ ہیں اور جب یہ طے ہوچکا کہ اصول کے مصالح ہی منافع ہیں اور منافع ہی اہل عقل کے لئے عرفاً و عادتاً مقصود ہیں تو ثابت ہوگیا کہ(۳) شرع کا حکم اسی کے مطابق ہے جبکہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ شرعاً اصول کے ساتھ ان کے منافع نظرانداز کردیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں وہ عقلاء کی عادات میں قابل نظرانداز ہوئے جبکہ طے یہ ہوچکا ہے کہ وہ عقلاء کی عادت کے لحاظ سے مقصود ہیں۔ یہ خلف محال ہے۔

جواب: امر اول کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جو اصل(۴) بتائی ہے وہ درست ہے اور وہ ہمارے مقصود کو مجروح نہیں کرتی کیونکہ افعال بھی بندے کی حقیقی ملک(۵) نہیں ہوتے۔ مگر اسی قدر جو صفات اور ذوات میں اس کا حصہ ہوتا ہے تو

---

۱ جیسا کہ کتاب المقاصد کی چوتھی نوع کے پندرہویں مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ: "شرعاً جاری عادات کا اعتبار ضروری ہے۔"

۲ اور یہ عادات کی مراعات کا مقتضی ہے اور مؤلف کے قول "مصالح الاصول" کا مطلب یہ ہے کہ وہ مصالح جو ان اصول سے عقلاء کے لئے عادتاً مقصود ہوتے ہیں۔

۳ کیونکہ شارع کے قصد کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ عقلاء کے قصد اور ان کے عرف پر مبنی ہو۔ گویا وہ اس بات کے مقتضی سے شارع کا مقصود ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے مقتضی سے اس کا مقصود نہیں۔ اب پچھلے معارضہ کا اعتراض باقی رہ جاتا ہے جیسا کہ وہ ہے۔ اور مذکورہ اعتراض کو ثابت کرنے کے لئے اتنی ہی مقدار کافی تھی۔ لیکن مؤلف نے اس پر واذا قلتم الخ کا اضافہ بھی کردیا۔ تاکہ اس پر ممنوع بات کو مرتب کرے جو یہ ہے کہ وہ عقلاء کی عادات میں مقصود ہو اور وہ اس میں غیر مقصود ہے۔

۴ اور وہ یہ ہے کہ ذوات کا مالک اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کیونکہ وہی ان کا خالق اور ان کی بقاء کے اسباب کو قائم رکھتا ہے۔ لہٰذا حقیقی مالک وہی ہے۔

۵ یعنی اشاعرہ کے مذہب کے مطابق کیونکہ اس کے افعال میں سے کوئی بھی فعل جو اس کی طرف منسوب ہو وہ اس کا خالق نہیں ہوتا۔

جیسے افعال کی نسبت بندے کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح صفات و ذوات کی ان افعال کی طرف کی جاتی ہے۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ الا یہ کہ ہمارے کچھ افعال کسبی ہوتے ہیں اور صفات و ذوات میں سے کوئی چیز بھی ہماری کسبی نہیں ہوتی۔ اور کسب کے لحاظ سے افعال میں سے جو کچھ ہماری طرف نسبت کیا جاتا ہے وہ بھی صرف ان مسببات کے اسباب ہیں جو فی نفسہ (۱) منافع یا نقصانات ہیں یا ان کی طرف راستہ ہوتے ہیں۔ اور اسی جہت سے ہمیں اسباب میں امر و نہی کی تکلیف دی گئی ہے۔ رہے نفس مسببات تو وہ مسببات ہونے کی حیثیت سے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں جیسا کہ کتاب الاحکام میں بیان ہو چکا ہے تو جیسے منافع اور نقصانات کی نسبت ہماری طرف جائز ہے اگرچہ وہ ہماری قدرت کے تحت داخل نہیں ہوئے اسی طرح ذوات کی نسبت بھی ہماری طرف درست ہے جو ہمارے لائق ہو۔

اور اس بات پر یہ چیز آپ کی رہنمائی کرتی ہے کہ کچھ ایسی چیزیں ہیں جن میں اتلاف و تغیر کا تصرف جائز ہے جیسے کسی جاندار کو کھانے کے لئے ذبح کرنا اور کھانے پینے اور پہننے کے لئے کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کو تلف کر دینا وغیرہ۔ اور جو چیز ایذا دینے والی ہو اور اس کا کچھ فائدہ نہ ہو اسے تلف کر دینا ہمارے لئے مباح ہے۔ یا اگر وہ موذی نہ ہو اور اس کا تلف کرنا ایسی چیز کا تکملہ (۲) ہو جو منافع کے

---

۱ پیاس بجھانے کا سبب پانی کا ملنا ہے جو منفعت ہے اور کھیتی نباتات کا سبب ہے اور نباتات بھی منفعت نہیں بلکہ منفعت کے لئے قریب یا دور کی راہ ہے۔ گویا جو افعال ہماری طرف کسب کی کمزور سی نسبت سے منسوب ہوتے ہیں وہی منافع نہیں ہوتے بلکہ وہ منافع کے لئے قریب یا دور کے اسباب ہوتے ہیں گویا انجام کار یہی ہے کہ منافع ہوں یا ذوات، ہماری مقدور میں نہ ہونے کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا وہ نہ ہماری حقیقی ملک ہیں اور نہ کسبی۔ جبکہ آپ منافع کی اپنی طرف نسبت کو تسلیم کر چکے ہیں تو پھر منافع جیسی ہی چیز یعنی ذوات کی نسبت بھی اپنی طرف درست ہونا تسلیم کر لیجئے۔ ان میں کوئی بات فارق نہیں۔ اور ان دونوں باتوں میں ایک ساتھ اسی معنی پر ہیں جو ہمارے مناسب ہیں۔

۲ مؤلف نے اسے مقید بنا دیا کیونکہ منافع کے لحاظ سے اگر اس کا تلف کرنا کسی ضروری کا تکملہ ہو تو وہ مطلوب ہو گا مباح نہ ہو گا۔ لہٰذا تلف کرنے والے کی مملوکہ چیز ہونے پر یہ بات منحصر نہیں نہ ہی یہ مؤلف کے دعویٰ پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے کسی دوسرے کی دیوار کو اس لئے تلف کرنا کہ وہ پانی

لحاظ سے نہ ضروری ہو اور نہ حاجی ہو۔ جیسے ایسے درخت کا ازالہ جو آپ سے دھوپ روکتا ہو اور اس جیسی دوسری اشیاء۔ گویا فی نفسہ ذوات میں اتلاف و تغییر وغیرہ کے تصرف کا جواز اس بات پر دلیل ہے کہ شرعاً ان کا مالک ہونا درست ہے اور ہمارے اور یہ کہنے والے "ذوات کا مالک صرف اللہ تعالیٰ ہے۔" کے درمیان اصطلاح کے اختلاف کے سوا کچھ بھی فرق باقی نہیں رہتا۔ رہی معنی کی حقیقت تو وہ متفق علیہ ہے۔ اور جب ذوات کی ملک ثابت ہوگئی اور منافع انہیں سے پیدا ہوتے ہیں تو منافع کا تابع ہونا اور اس قاعدہ کے معنی کا تصور(۱) درست ہوا۔

اور امر دوم کا جواب یہ ہے کہ اگر اسے مجملاً تسلیم کر لیا جائے تو تفصیلا وہ غیر مسلم ہے کہ مقصود صرف منافع ہیں۔ یہی بات ہم کہتے ہیں الا یہ کہ ذوات کے علاوہ منافع کے لئے کوئی ضابطہ نہیں جن (ذوات) سے یہ پیدا ہوتے ہیں۔ وہ یوں کہ منافع کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا جبکہ اعیان کا کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک غلام کو اپنی خلقت میں وہ سب کچھ مہیا کیا گیا ہے جس کی ہر ایک آدمی صلاحیت رکھتا ہے یعنی خدمت کرنا' حرفت' صناعی' علوم اور تعبدات۔ اور ان پانچوں جنسوں میں سے ہر ایک کے تحت کئی انواع ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے اور ہر نوع کے تحت لامحدود منافع ہیں۔ بات یہی ہے اگرچہ عادتاً ان تمام امور پر قدرت نہیں رکھتا۔ گویا اس کا کسی ایک جنس میں یا اس کی کسی صنف میں عرق ریزی سے داخل ہونا لامتناہی منافع کے حصر میں کافی ہوتا ہے۔(۲) وہ یوں کہ ان منافع میں سے کسی کے عوض وہ دوسرے سے اتنی اجرت لے لے جس سے وہ عمر بھر(۳) فائدہ اٹھانے کی خاطر مملوک ہے۔ گویا اعیان

کے پل میں رخنہ پڑنے سے روک دے کہ اگر وہ دیوار گرانے میں جلدی نہ کرے تو ڈرتا ہو کہ پانی ستر کو زیر آب کر دے گا۔

۱ یعنی شریعت میں واقع ہے۔ لہٰذا اس پر استدلال درست ہوا۔

۲ یعنی جس کے منافع بے حد و حساب ہوں اور صنعت کی جزئیات کی نسبت اگر بندے کی طرف کی جائے تو منافع کو حصر و ضبط میں لانا ممکن ہوتا ہے۔

۳ محذوف سے متعلق ہے یعنی وہ اسی طرح کہ اپنی عمر بھر اس سے فائدہ اٹھاتا رہے۔ اس کا تعلق نہ مئولف کے قول ینتفع سے درست ہے اور نہ تصحیح ہے۔ جیسا کہ یہ بات ظاہر ہے۔

کی طرف نظر ور اصل منافع کی کلیات کی طرف نظر ہے۔ مگر جب ہم منافع میں غور کرتے ہیں تو بیک وقت ان کا حصر ممکن نہیں ہوتا۔ ان میں سے صرف اسی منفعت کا حصر ہو سکتا ہے جس کی طرف حسب حال' وقت اور امکان قصد متوجہ ہو۔ گویا منافع کی جہت سے قصد جزئی طور پر ہو گا کلی طور پر نہ ہو گا۔ اور منافع کی جہت کا قصد (۱) کرنے سے منافع منضبط نہیں ہوتے۔ نہ واقعتاً موجود ہوتے ہیں اور نہ ہی شرعاً انکے عقد کے وقت موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ لاعلمی ہے حتیٰ کہ ان میں بعض محدود حد تک اور معلوم چیز تک ضبط میں آتے ہیں اور یہ سب کچھ جزئی ہے کلی نہیں۔ گویا اس صورت میں منافع کی طرف نظر خصوصاً (۲) منافع کی جزئیات کی طرف نظر ہو گی۔ اور کلی طبعاً اور عقلاً جزئی پر مقدم ہوتی ہے اور وہ شرعاً بھی مقدم ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ (۳)

اس سے یہ واضح ہو گیا...... اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ مقصود منافع ہیں کہ ذوات ہی مقدم ہیں جو مقصود اول اور متبوع ہیں اور منافع ہی تابع ہیں اور آپ پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ رقاب کی ملکیت کی اجازت میں شارع کی حکمت منافع ہی کے لئے ہے اگرچہ وہ نامعلوم اور غیر محدود ہیں اور منافع کی ملکیت سے بالخصوص منع کرنے کی حکمت (۴) بھی واضح ہو جائے گی مگر یہ کہ وہ منافع کی ممکنہ حد تک محدود' مقید اور ضبط میں لائے جا سکتے ہوں۔ کیونکہ رقاب بنفسہ جملہ منافع کے کلی طور پر ضابط ہیں اور یہ بات حاصل شدہ کلی سے معلوم ہوتی ہے لیکن بنفسہ منافع میں غور کرنے کی صورت یہ نہیں ہوتی کیونکہ وہ بنفسہ منضبط نہیں ہوتے ان کی

---

۱ یعنی بنفسہ منافع کی جہت سے۔ اور مؤلف کا قول ہے لا فی الوقوع وجودا (واقعتاً ان کا وجود نہیں ہوتا) جیسا کہ اس نے اپنے اس قول وکل نوع تحتہ الخ اور ولا فی العقد الخ میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ منافع موجود چیز کے تابع ہوتے ہیں اور اس کے قول حتیٰ ینضبط منہا الخ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں کے قصد سے منضبط ہو جاتے ہیں لیکن وہ بھی جزئی نظر ہو گی۔

۲ یعنی جو نظر اس ذات کی جہت سے اس میں ڈالی جائے گی جس کے وہ منافع ہیں تو وہ کلی نظر ہو گی۔

۳ یعنی کتاب الادلہ کے پہلے مسئلہ کے آغاز میں۔

۴ یعنی رقاب (منافع دینے والی اشیاء) کے بغیر۔

حد معلوم ہوتی ہے' نہ مدت' نہ قصد' نہ قیمت اور نہ قدر کچھ بھی معلوم نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کے مناسب ضابطہ کی طرف انہیں پھیرا جاتا ہے تو ان جہات سے علم حاصل ہوتا ہے اور ان پر عقد ممکن ہو جاتا ہے اور عادتاً قصد انہیں کی طرف ہوتا ہے۔ پھر اگر شارع اس کو جائز قرار(۱) دے تو وہ جائز ہو گا ورنہ منع ہو گا۔

اور منافع کے متعلق جو بات سوال میں مذکور ہے کہ جب وہی مقصود ہوں تو رقاب تابع ہوں گے کیونکہ رقاب تو مقصود (منافع) کے لئے وسائل ہوتے ہیں اب اگر وہ یہ ارادہ کرے کہ رقاب علی الاطلاق منافع کے تابع ہیں تو یہ بات گزشتہ بیان کی رو سے ممنوع ہے(۲) اور اگر کسی بھی قسم کی تبعیت کا ارادہ کرے تو یہ مسلم ہے۔ اور اس سے ممانعت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ کلی امور کبھی(۳) اپنی جزئیات کے بھی تابع ہوتے ہیں' اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ علاوہ ازیں ایمان(۴) دین کی اصل ہے۔ پھر آپ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ عبادات کی صحت میں ایمان شرط اور وسیلہ ہے جس حد تک کہ علماء نے اس کی حاجت کی ہے اور شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے لہٰذا سوال کی رو سے یہ لازم آیا کہ اعمال ہی اصول ہوں اور ایمان ان کے تابع ہو۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اعمال کی زیادتی سے ایمان بڑھتا اور ان کی کمی سے کم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ باطل ہے (کہ ایمان اعمال کے تابع ہو)۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اگر اصل میں تبعیت ظاہر ہو تو وہ جزئی میں ہو گی کلی میں نہیں ہو گی۔

---

۱ جبکہ وہ علم کے علاوہ باقی شرطیں پوری کر رہا ہو۔

۲ اس وضاحت سے اور یہ کہ اعیان کی طرف نظر' نظر کلی ہوتی ہے اور وہی طبعاً اور شرعاً مقدم ہے۔

۳ یعنی اصول (اصل چیزیں) اپنے منافع کے ساتھ ایسے ہی ہیں کیونکہ منافع کو ضبط میں لانے کا اعتبار اعیان ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ جزئیات کے ضبط کا اعتبار ان کی کلیات سے ہوتا ہے اور مؤلف کا قول اولا ترئی اس تشبیہ کی تائید کر رہا ہے جسے وہ اس مقام کی وضاحت کے لئے لایا ہے۔

۴ اصل اور اس کے توابع کی شرعی مثال جس میں کسی بھی اعتبار سے ان لواحق کے لئے اصل کی تبعیت کی تحقیق ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ایسا مسئلہ نہیں جو ہمارے زیر بحث ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ صرف منافع پر عقد اصول کے تابع ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ منافع(۱) اصول ہی سے پوری طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اصول میں نفع اٹھانے والے کی ملکیت باقی رہتی ہے جسے روک دینے سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ جیسے اصول پر عقد اس خصوص میں برابر ہے اور یہی ملک کا معنی ہے۔ الا یہ کہ وہ عقد شدہ چیز کے منافع سے محدود فائدے ہی اٹھا سکتا ہے کہ جب وہ منافع ختم ہو جائیں تو عقد ختم ہو جائے۔ اور ایسے عقد کو نہ شرع میں ملک کا نام دیا جاتا ہے اور نہ عرف میں۔ اگرچہ مراد کے لحاظ سے یہ ایسا ہی ہے کیونکہ عادی اور شرعی عرف یہ ہے کہ رقاب میں یہ ملکیت علی الاطلاق ہو اور دائمی ہو جو موت کے سوا منقطع نہ ہو۔ یا یہ عقد منافع سے فائد اٹھانے کا ہو یا اس منافع کا معاوضہ ہو۔ اور امام مالک نے اس بات کو مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ذمی کی ملازمت کرے۔ کیونکہ جب وہ ذمی مسلمان کی منفعت کا مالک ہو گیا تو گویا وہ اس کا مالک ہو گیا۔ اور پابندی کی شرط سے کسی چیز کی خرید و فروخت ناممکن الوصول ہو جاتی ہے۔ جیسے لونڈی کی اس شرط پر بیع کہ وہ اسے ام ولد بنا دے گا۔ یا وہ اسے نہ فروخت(۲) کرے گا اور نہ ہبہ کرے گا' وغیرہ وغیرہ۔ کیونکہ جب رقبہ کے کسی منافع پر پابندی لگا دی جائے گی تو وہ اس کا پوری طرح مالک نہیں رہتا اور یہ شرکت بھی نہیں کیونکہ شرکت ساتھی ہونے سے ہوتی ہے جبکہ یہاں یہ چیز نہیں۔ نیز مؤطا میں اس مسئلہ کے متعلق امام مالک کی علت(۳) ملاحظہ فرمائیے جو انہوں نے باب ما یفعل بالولیدۃ اذا بیعت (جب بچی بیچی

۱۔ یعنی اس جزئی تبعیت کی جہت سے جو کلی کی تبعیت کے بعض احکام کی متقضی ہے اور وہ یہاں نفع اٹھانے والے ہاتھ کو اس پر باقی رکھنا ہے اور مؤلف کا قول ہے کالعقد علی الاصول سواء یعنی اس خصوص میں برابر ہے۔

۲۔ یا مثال کے طور پر اسے اس کے بغیر کسی کے پاس فروخت نہ کرے گا۔ اسی لئے حضرت عائشہؓ نے زید بن ارقم کی ام ولد سے کہا "برا ہے جو تو نے سودا کیا۔" جبکہ اس نے اس سے لونڈی خریدی اور یہ شرط لگائی کہ وہ اس کے بغیر کسی کے ہاں فروخت نہ کرے گا۔

۳۔ یہ مذکورہ تعلیل کے معنوں میں ہے اور جو یہاں ہے وہ اس کا ماحصل ہے۔

جائے تو کیا کیا جائے) میں ذکر کی ہے۔ گویا یہ واضح ہو گیا کہ یہ اصل جس پر استدلال کیا گیا ہے مضبوط ہے شکستہ نہیں۔ والحمد للہ!

اور امر سوم کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صحت پر جو شاہد ذکر کیا گیا ہے(۱) اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب اصل (کھجور) میں پھل ظاہر ہو گیا تو وہ اس وقت ظاہر ہوا تھا جبکہ وہ بائع کی ملکیت میں تھا۔ لہٰذا اس کے سابقہ استحقاق کی بنا پر وہی پھل کا پہلا مستحق ہو گا اور یہ اصل کی تبعیت کے حکم پر ہو گا۔ پھر جب اصل مشتری کی ہوگی اور اس پھل پر کوئی شرط نہ لگائی گئی اور وہ پھل اپنی اصل سے ظاہر ہو کر ممیز ہو چکا تھا۔ تو اصل کے انتقال سے منفعت مشتری کی طرف منتقل نہ ہوگی کیونکہ جس کی ملکیت اصل تھی منفعت اسی کے لئے متعین ہوگئی۔ پھر اگر تبعیت کو عمل میں لاتے ہوئے یہ منفعت مشتری کے لئے ہو جائے تو یہ عمل بعینہٖ قطعی اور بائع کی طرف نسبت کرتے ہوئے تبعیت کو نظر انداز کرنا ہو گا جبکہ وہ تبعیت کے استحقاق میں پہلا ہے۔ یہی صورت غلام کے مال کی ہے کہ جب وہ غلام کے پاس موجود ہے اور اس سے جدا (۲) نہیں تو وہ ایسے ہی ہے جیسے پھل اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو تبعیت کے حکم کے مطابق اس کے دوسرے استحقاق سے پیشتر پہلا (بائع) اس کا مستحق ہو گا۔ ہاں اگر مشتری یہ شرط کر لے تو پھر کوئی اشکال نہیں۔ اسے تو صرف مشتری کی شرط نے جائز بنا دیا۔ اگرچہ تبعیت کے باقی ہونے کی وجہ یہ استحقاق مشتری کے لئے ممنوع(۳) تھا کیونکہ پکنے سے پہلے پھل کا اصل پر رہنا ضروری تھا اور اس سے اسی صورت میں فائدہ اٹھایا جا سکتا تھا کہ وہ درخت پر لگا رہے۔ گویا یہ وصف اصل کے اوصاف سے مشابہ ہو گیا۔ یہی صورت غلام کے مال کی ہے جسے شرط لگانے نے جائز بنا دیا۔ اگرچہ

---

۱ یہ بات تو ہمارے حق میں ہے۔ ہمارے خلاف نہیں۔ یہ تو معارضہ کا ہی الٹ پھیر ہے جسے مؤلف نے معارض کے لئے دلیل بنا دیا ہے۔

۲ یعنی جب غلام اپنے مالک سے جدا ہو رہا ہو۔

۳ اور یہ دھوکا بھی ہے اور لاعلمی بھی۔

صرف اکیلے سے اسے بیچنا جائز نہیں(۱) کیونکہ وہ غلام کی ملک اور اس کی تحویل میں ہے۔ اور غلام کا مالک صرف انتزاع (روک رکھنے) کے حکم سے اس کے مال کا مالک ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ وہ پھل جو ابھی پکا نہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ اصل کی تبعیت علی الاطلاق(۲) ثابت ہے سوائے پھل کے ظاہر ہونے والے اور غلام کے مال کے مسئلہ کے جن میں تبعیت کی دونوں جہتیں متعارض ہیں۔ ایک بائع کی جہت ہے اور دوسری مشتری کی۔ چونکہ بائع پہلا مستحق ہے لہٰذا وہی زیادہ حقدار ہے۔ ہاں اگر مشتری شرط کرلے تو تبعیت اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور یہ بالکل صاف بات ہے۔

اور امر چہارم کا جواب یہ ہے کہ مجموعی طور پر منافع کے حصول کے قصد میں کوئی اشکال نہیں۔ لیکن جب اس کی نسبت کی اصل کی طرف کی جائے تو یہ سوچنا ہوگا کہ: آیا وہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ بنفسہ مستقل چیز ہے؟ یا اس حیثیت سے کہ اصل کی طرف اس کا رجوع اصل کے اوصاف کی طرح کا ایک وصف ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ وہ مستقل ہونے کی بناپر مقصود ہے تو یہ بات درست نہیں کیونکہ جو منافع(۳) وجود میں نہیں آئے وہ مقصود کے بعد ہوئے اور اصل کے ساتھ ان پر عقد جائز ہوتا ہے۔ لیکن وہ اصل کی جہت سے ہی مقصود ہوتے ہیں۔ گویا قصد اصل کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ درخت جب خریدا جائے یا غلام جب خدمت یا صناعت سیکھنے سے پہلے خریدا جائے اور وہ مالی فائدہ نہ دے یا زمین جب کرایہ دینے یا کھیتی اگانے سے قبل خریدی جائے اور باقی چیزوں کا بھی یہی حال ہے تو ان سے مقصود یہی

---

۱ یعنی جب تک اسے ایسے ضابطہ کی طرف نہ لوٹایا جائے جو اس کی حد' قصد اور قیمت وغیرہ ممیز کردے۔ رہا غلام کے ساتھ معاملہ تو اس میں ان میں سے کسی بھی چیز کی ضرورت نہیں اور یہی مسئلہ کی روح ہے۔

۲ یعنی تمام اصول اور ان کے لواحق میں' حتیٰ کہ حدیث کے دونوں مسئلوں میں بھی۔ گویا یہ دعویٰ کہ حدیث تابع کو متبوع سے جدا کردیتی ہے درست نہیں' بلکہ حدیث تبعیت کی مؤید ہے۔

۳ مؤلف نے اس بات پر بحث کو روک دیا...... جبکہ زیر تحقیق قاعدہ اس سے وسیع تر ہے۔ تاکہ اس مفروضہ سے یہ لازم آئے کہ منافع مستقل حکم کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں۔ گویا مؤلف اس سے یہ ثابت کررہا ہے کہ قصد اور عدم استقلال میں کوئی منافات نہیں۔

منافع وغیرہ ہوتے ہیں لیکن یہ منافع ان اعیان اور رقاب کی جہت سے ہوتے ہیں نہ کہ بنفسہ منافع کی جہت سے۔ کیونکہ وہ تو اس وقت(۱) موجود ہی نہیں ہوتے۔ تو اس صورت میں وہ مستقل بالذات ہونے کے قصد سے مقصود نہیں ہوتے اور ان کے غیر مقصود ہونے سے یہی مراد ہے۔ مقصود تو اصل ہی ہوتی ہے۔ منافع کی حیثیت تو محض اصل کے اوصاف کی سی ہے۔ جیسے کتابت کی منفعت کے لئے کاتب غلام کی خرید یا عالم(۲) کی تاکہ اس کے علم سے فائدہ اٹھایا جائے یا ایسے ہی دوسرے اوصاف ہیں جو فی نفسہ مستقل نہیں ہوتے۔ نہ ہی ان کا مستقل ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ ذات کے اوصاف کا ذات کے بغیر مستقل ہونا ممکن نہیں جنکی وجہ سے رقاب کی قیمتیں بڑھ(۳) جاتی ہیں۔ گویا ان اوصاف کی جہت(۴) سے قیمت کا ایک حصہ حاصل ہوا۔ اور یہ منافع کے مستقل ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ رقاب کی حیثیت سے ہے۔ اور

---

۱ حالانکہ پھل کی وجہ سے ہی قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو درخت پھل دینے والا ہو اس کی قیمت نہ پھل دینے والے درخت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگرچہ اس وقت پھل موجود نہ بھی ہو جو اس کی قیمت میں اضافہ کرے۔ گویا منافع ہی مقصود ہیں اور اصل کی قیمت اسی وجہ سے کم و بیش ہو جاتی ہے۔ اگرچہ منافع اس وقت بالفعل موجود نہ ہوں۔

۲ الا یہ کہ ان دونوں مثالوں میں منافع اگرچہ غیر مستقل ہیں کیونکہ وہ ذات کا وصف ہیں۔ تاہم ان دونوں مثالوں میں علم اور کتابت سے انتفاع حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا وہ بعد میں آنے والی فصل میں بیان کردہ تیسری قسم سے ہیں۔ اور مؤلف کا مفروضہ قسم اول میں ہے اور اس کا کوئی مانع نہیں۔ آپ کو جلد ہی معلوم ہو جائے گا کہ پہلی اور تیسری قسم کا حکم مجملاً ایک ہی ہے اور مؤلف کی غرض عدم استقلال کی صورت میں قصد کی تحقیق ہے اور وہ ان دونوں مثالوں میں واضح ہے کیونکہ ان دونوں میں منفعت ذات کا وصف ہے۔ اگر وہ ایسی مثال پیش کرتا جیسی ہم نے پھل دینے والے درخت سے دی ہے تو جو بات اس نے پہلے فرض کی تھی اس سے زیادہ موافق ہوتی۔

۳ یہ ضمیر سے جملہ حالیہ ہے جو مستقل نہیں یا واؤ کو ساقط کرنے سے اس پر معطوف ہے یا مؤلف کے قول کشراء میں مثال کی تطبیق کے لئے جملہ مستانفہ ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ ان کے غیر مستقل اوصاف ہونے کے باوجود بھی ان کی وجہ سے رقاب کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں اور اس کے قول بالکلمتہ کا مطلب ہے کلی طور پر جیسا کہ وہ پہلے کہہ چکا ہے کہ کلی ان لامحدود منافع کے حصر کرنے کو کافی ہوتی ہے جو اس خاص چیز سے متعلق ہوتے ہیں۔

۴ یعنی اس کے سبب سے۔ اگرچہ وہ مستقل مقصود نہ تھا اور یہ بات اعتراض کی روح کا خاتمہ کر دیتی ہے۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ رقاب ہی کلی طور پر منافع کے ضابطے ہیں اور جب یہ بات ثابت(۱) ہوگئی تو تنافی اور تناقض ختم ہوگئے اور اصل کی برقراری درست ہوگئی' والحمد للہ۔ بحث کا ماحصل(۲) یہ ہے کہ لازم و ملزوم چیزوں کے مجموعہ پر فی الحقیقت دونوں طلبیں اکٹھی وارد نہیں ہوتیں۔ طلب کی توجہ بالخصوص متبوع ہی کی طرف ہوتی ہے۔

فصل

اب گزشتہ بیان کی مناسب تقسیم باقی رہ جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رقاب کے منافع' جو رقاب کے تابع ہیں' مجموعی طور پر تین قسموں میں منقسم ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جو اپنی اصل میں بالقوۃ موجود ہو مگر فصل میں نہ حکماً اور نہ وجوداً ظاہر ہوئی ہو۔ جیسے درخت کا پھل کھلنے سے پہلے اور حمل سے پہلے حیوان کا بچہ اور غلام کی خدمت اور موافق اسباب حاصل ہونے سے پہلے(۳) جماع اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ اس قسم کے متعلق کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں منافع کا حکم غیر مستقل ہونے کا ہے۔ کیونکہ وہ تو ابھی وجود میں ہی نہیں آئے چہ جائیکہ وہ مستقل

---

۱ یعنی منافع کا غیر مستقل مقصود ہونا۔

۲ یعنی اس کا اصل ماحصل یہ ہے کہ اصل اور اس کے تابع پر امر اور نہی کی ایک دوسرے کی نفی کرنے والی دو طلبیں وارد نہیں ہوا کرتیں بلکہ طلب ہمیشہ متبوع ہی کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ طلب جو تابع کی طرف متوجہ ہو اس کے لغو اور ساقط الاعتبار ہونے سے یہی مراد ہے۔ یعنی جو طلب اس کے انفراد کے وقت متوجہ ہوتی ہے وہ تابع ہونے کی صورت میں اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتی۔

۳ پہلی دونوں مثالوں میں اس کی ضرورت نہیں' کیونکہ مؤلف نے وہی قید لگائی ہے جو ان کے مناسب ہے۔ گویا وہ قید غلام کی خدمت اور اس کے مابعد میں ہے کیونکہ ان دونوں میں منفعت وجود میں نہیں آئی اور یہ بات واضح ہے کیونکہ ان چاروں مثالوں میں ان کی اصل میں منافع صرف بالقوۃ اور استعداد کے لحاظ سے موجود ہیں حکماً نہیں۔ اور ان کا حکم کسی ظاہر محسوس چیز کا نہیں ہوتا جیسا کہ عنقریب تیسری قسم میں آرہا ہے۔

ہوں۔ لہٰذا ان کا قطعاً قصد نہیں ہوتا اور اس کا حکم تبعیت کا ہو گا۔ جیسے کہ اعتبار(۱) کے لحاظ سے اکیلے رقبہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

دوسری قسم: جس میں استقلال کا حکم ظاہر ہوچکا ہو خواہ وہ وجوداً اور حکماً ہو یا عادی حکم کے طور پر ہو یا شرعاً ہو۔ جیسے خشک ہونے کے بعد پھل اور حیوان کا بچہ جو اپنی ماں سے بے نیاز ہوچکا ہو اور خرید و فروخت کے بعد غلام کا مال اور ان سے ملتی جلتی دوسری چیزیں۔ تو اس قسم میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ تبعیت کا حکم اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ اور اصل کے ساتھ اس کا حکم غیر متلازم چیزوں کا حکم ہو گا جب ان دونوں کا اکٹھا قصد کیا جائے تو ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا اعتبار مطلقاً قصد اول پر ہو۔

تیسری قسم: جس میں دونوں قسموں کا شائبہ ہو۔ اصل سے اس کا الگ ہونا تو ظاہر ہوچکا ہو مگر استقلال نہ ہو۔ نہ وہ پہلی قسم میں جڑا ہوتا ہے اور نہ دوسری میں۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جس میں یہ معنی محسوس ہوں جیسے ظاہر شدہ پھل جو ابھی(۲) درخت پر ہو اور صاحب مال غلام جو ابھی اپنے اصل مالک کی ملک میں ہوں اور حیوان کا بچہ جو ابھی اپنی ماں سے بے نیاز نہ ہوا ہو' وغیرہ۔ اور دوسری قسم وہ محسوس کے حکم میں ہو۔ جیسے سامان خانہ یا حیوان یا زمین وغیرہ کے منافع جن میں فعلی تصرفات کی سہولت حاصل ہوتی ہے جیسے پہننا' سواری' جماع' خدمت' صنعت' کھیتی باڑی اور رہائش وغیرہ۔ ان دونوں قسموں سے ہر قسم دوسری قسم سے کسی پہلو سے اکٹھی ہوجاتی ہے اور کسی پہلو سے الگ ہو جاتی ہے۔ لیکن حکم دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔

---

۱ یعنی اگر وہ یوں کہے کہ: میں نے یہ درخت ان منافع سمیت بیچا جو اس میں پیدا ہوں گے یا منافع کا ذکر کیے بغیر ہی کہہ دے کہ میں نے یہ درخت بیچا' ان میں کچھ فرق نہیں۔ رہی دوسری قسم تو اس میں ایک دوسری چیز کے طور پر منافع کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ وہ اصل سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور ہر قسم پر اس کا خاص حکم لاگو ہوتا ہے۔

۲ یعنی پھل کے خشک اور اپنی اصل سے بے نیاز ہونے سے پہلے۔

گویا اس قسم کے ہر مسئلہ میں دونوں اطراف(۱) ایک دوسری کو اپنے اندر کھینچتی ہیں۔ لیکن جب مجموعی طور پر تبعیت ثابت ہوجائے تو اس سے(۲) دونوں طلبوں کا ورود اٹھ جاتا ہے اور وہی بات معتبر بن جاتی ہے جو متبوع کی جہت سے ہو۔ جیسا کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ: جب تابع ظاہر ہوکر ایسا بن گیا جس کا قصد کیا جاسکے تو مجموعی طور پر اپنے معاوضہ یا تابع مقاصد کی وجوہ میں سے کسی دوسری وجہ کی غرض سے متعلق ہوجاتا ہے اور اس میں بھی کسی کا جھگڑا نہیں کیونکہ یہ درست نہیں کہ ایک پھل دار درخت قیمت میں بے پھل جیسا ہو۔ اسی طرح مال دار غلام قیمت میں بے مال جیسا نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی کاتب غلام غیر کاتب جیسا ہوتا ہے۔(۳) لہٰذا یہ قسم اپنے اندر دونوں اطراف کی کشش کی وجہ سے محل نظرو اجتہاد بن جاتی ہے۔

---

۱ وہ دونوں طرفین پہلی قسم اور دوسری قسم ہیں کیونکہ یہ دو طرفین استقلال اور عدم استقلال کے معنی کی جہت سے ہیں نہ کہ کتاب کی عبارت کی وضع کی جہت سے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے اور مؤلف کا قول صاحبہ تحریف شدہ ہے جس کا بدل سابقیہ ہے یعنی ان میں سے ہر ایک قسم ثالث کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے جو پہلی دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ کسی وصف میں اکٹھی ہو جاتی ہے اور کسی میں مخالف جیسا کہ پہلا کلام والحکم لهما اس کی وضاحت کررہا ہے۔ یعنی دونوں مذکورہ قسموں کا حکم ایک ہے۔ محسوس میں اور جو اس کے حکم میں ہو اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور اس کا قول سنجا ذبان۔ یعنی دونوں اپنا حق کھینچتے ہیں۔ یعنی دونوں قسمیں یعنی پہلی اور دوسری چاہتی کہ دونوں قسمیں اپنا حکم اخذ کریں۔

۲ یعنی اس قسم سے امر اور نہی دونوں طلبوں کا تعلق اٹھ جاتا ہے اور صرف وہی باقی رہ جاتا ہے جس کا تعلق متبوع سے ہو اور ان دونوں کی صورت متلازمین کی ہوتی ہے جیسے کہ وہ مقررہ اصل ہے لیکن وہ باقی رہتا ہے۔ تاکہ دونوں اطراف ایک دوسرے کو آفات اور سیراب کرنے کی مکلف وغیرہ کی دوسری جہت سے کھینچیں جن سے نظرو اجتہاد کے اختلاف پر اس کے حکم کا اختلاف مرتب ہوتا ہے اور اس کی بنیاد ان دونوں اطراف میں سے کسی ایک کی قوت جذب ہوتی ہے تاکہ اس تیسری قسم کی دو قسمیں متصور ہوں اور اس بات کو مؤلف کا یہ قول دمن جهة اخری لمابز رفصل کے آخر تک' واضح کررہا ہے۔

۳ مذکورہ مثالوں میں سے دو مثالیں محسوس کی ہیں اور ایک غیر محسوس کی اور یہی دونوں قسمیں ہیں جن کی طرف مؤلف کے کلام میں اشارہ کیا گیا ہے۔ گویا یہ بحث ان سب کو سمیٹ لیتی ہے۔

علاوہ ازیں طرفین کی باہمی کشش بھی ایک حد پر نہیں ہوتی۔ بلکہ تجاذب کا یہ میلان کبھی کسی ایک طرف کو تقویت دیتا ہے اور دوسرے وقت نہیں دیتا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ پھل کے گابھے جب پھوٹتے ہیں تو ان کا نہ قصد ہوتا ہے اور نہ حکم جیسا کہ گابھے بن جانے اور پکنا شروع ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اور نہ ہی پھل پکنے سے پہلے کا قصد اور حکم۔ بعد میں پھل پک جانے اور خشک ہو جانے کے قصد اور حکم جیسا ہوتا ہے کیونکہ وہ گابھے پھوٹنے سے پیشتر تو مشتری کا ہوتا ہے لیکن جب گابھے نکل آئیں تو اکثر علماء کے نزدیک وہ بائع کے ہوتے ہیں۔ ہاں اگر مشتری شرط کر لے تو اکثر علماء کے نزدیک وہ اس کا ہوگا۔ گویا جب پھل پکنا شروع ہو گیا تو وہ استقلال کے قریب اور تبعیت سے دور ہو گیا اور اس کی الگ بیع جائز ہو گئی۔ لیکن جس شخص نے اس کے استقلال کا اعتبار کیا وہ اس بات کا قائل ہے: وہ بالکل الگ فروختی چیز ہے جیسا کہ درختوں پر پختہ پھل ہوتے ہیں جنہیں کسی آفت کا خطرہ نہیں ہوتا۔ اور جس نے عدم استقلال کا اعتبار کیا اور اسے تبعیت کے حکم پر باقی رکھا وہ اس بات کا قائل ہے کہ اس کا حکم تبعیت کا حکم ہے کیونکہ (۱) ابھی اصل کے مقاصد (۲) میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے اور اسے آفات لاحق (۳) ہو سکتی ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ ابھی اصل کی محتاج ہے وہ اصل کا ہی ضمیمہ اور اس کے تابع ہوگا۔ گویا وہ بھی اصل مالک کی ہی ملک ہوگا۔ اور جب (۴) اس فائدہ اٹھانے کا پہلو متعین ہو جائے گا تو اس وقت وہ مستقل کی طرح ہو جائے گا۔ آفت اس پر کم ہی اثر انداز ہو سکے گی اور کثیر کے مقابلہ میں یسیر تابع کی طرح ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے پھل پکنا شروع ہونے کے بعد کی

---

۱ مؤلف کے بعد والے قول "ولم یبق لھا ما تضطر الی الاصل فیہ" سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ لازم اس کے قول وحکمھا الخ کی وجہ بیان کرنے کے لئے ہے۔

۲ یعنی تکمیلی مقاصد نہیں جیسے تازگی کا باقی رہنا اور تراوت کی حفاظت۔

۳ یعنی ان آفات کا خسارہ بائع پر ہوگا اور خریدار پر نہ پڑے گا کیونکہ وہ ابھی اپنی اصل سے مستقل الگ نہیں ہوا اور جو مصیبت آئے گی وہ بائع کے حساب میں ہوگی۔ یہی وہ فائدہ ہے جو طرف اول اس کے لئے جذب کرتی ہے۔

۴ یہی وہ فائدہ ہے جو طرف ثانی اس کے لئے جذب کرتی ہے۔

حالت میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا اب اسے سیراب کرنا بائع کی ذمہ داری ہے یا خریدار کی؟ گویا جب پھل پک چکے اور وہ اپنی اصل کا محتاج نہ رہے۔ اور اگر کچھ احتیاج ہو اور وہ تکملہ کی جہت سے ہو کہ ابھی اس میں تر و تازگی باقی ہے تو اس وقت یہ اختلاف ہوا کہ آیا اس وقت وہ آفت کے حکم میں ہے یا نہیں؟ اس بات پر بنا(۱) کرتے ہوئے کہ اب وہ فی نفسہ مستقل اور مطلقاً اصل کی تبعیت سے نکلا ہے یا نہیں؟ کیونکہ جب پھل کی تر و تازگی ختم ہو جائے تو اس کے مستقل ہونے اور تبعیت کے ختم ہو جانے پر سب علماء کا اتفاق ہے اور جو کچھ اس عنوان میں آسکتا ہے اس کا حکم اسی بیان کی طرح ہو گا۔(۲)

فصل

اس اصل پر چند فوائد ترکیب پاتے ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا دوسری چیز سے تبعیت کا تعلق ہو تو بالاتفاق وہ چیز متبوع اور تبعیت والی تابع کے حکم(۳) میں ہوگی۔ جب تک کہ

---

۱ اس سے پہلے والی نفی پر مرتب ہے۔ اور مؤلف کے قول مطلقاً کا مطلب ہے خواہ وہ آفت چھوٹی ہو یا بڑی ہو۔

۲ اسی لحاظ سے امام ابوحنیفہ چاندی چڑھے ہوئے برتن میں پینے اور ایسی ہی زین یا کرسی پر بیٹھنے کو جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ چاندی کے استعمال سے بچتے تھے اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور توابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔

۳ یہ اس سے پہلی فصل میں مذکور قسم اول ہے۔ کوئی شخص مکان یا زمین کرایہ پر لے جس میں پھل دینے والا درخت ہو اور پھل ابھی کچا ہو اور پھل کی قیمت مجموعی قیمت کی تہائی یا اس سے کم ہو اور اجرت محدود مدت کے لئے ہو جس میں پھل پک جائے' ماہوار کرایہ پر نہ ہو اور اجرت پر دینے کی غرض یہ ہو کہ غیر لوگ اس درخت کی وجہ سے اس زمین یا اس کی گھر میں نہ آئیں تو اس پھل دار درخت کو اجرت میں داخل کرنا جائز ہے کیونکہ جب اس کی قیمت تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ اصل کے تابع ہوگی جو کہ گھر ہے یا زمین۔ لہٰذا جائز ہے اگرچہ پھل ابھی پکا نہیں اور اس صورت میں پھل کا خریدنا بھی جائز نہیں۔ گویا کچے پھل کی خرید کا معاملہ ایسے ہی کیا جائے گا جیسے تبع کا اس کی اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

اسے کسی دوسری اصل(۱) سے معارضہ نہ ہو۔ جیسے امامت کے ساتھ(۲) اذان یا خدمت مسجد کی اجرت کا مسئلہ' یا ایسے مکان کو کرایہ پر لینے کا مسئلہ جس میں درخت ہو' یا درختوں کی سیرابی کا مسئلہ جن کے درمیان تھوڑی بہت سفیدہ زمین پڑی ہو(۳) یا صرف(۴) اور بیع کا مسئلہ جبکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک تھوڑا سا ہو اور ایسے

---

۱ جیسے سد ذرائع اور مفاد کو دور رکھنے کی پیش بندی اور قاعدہ تعاون وغیرہ جو اس مسئلہ کے آخر میں پھل پک جانے کے مسئلہ میں آ رہے ہیں۔

۲ نمازیوں سے امامت کی اجرت لینا مکروہ ہے۔ البتہ وقف سے اعانت کے طور پر جائز ہے۔ ابن عرفہ فرض کی امامت پر اس صورت میں جواز کے قائل ہیں کہ امامت کی اجرت اذان کی اجرت کے تابع ہو اور تہائی تک ہو۔ یہی صورت مسجد کی خدمت کی ہے بلکہ اذان سے اولیٰ ہے کیونکہ اذان اور خدمت مسجد دونوں کی مشقت امامت سے زیادہ ہے۔ حضرت عمرؓ اذان کی اجرت دیا کرتے تھے جبکہ ابن حبیب کہتے ہیں کہ یہ اجرت بیت المال سے اعانت کے طور پر ہوتی تھی۔ جیسے گورنروں اور قاضیوں کے عطایا جنہیں وہ ان لوگوں سے نہیں لے سکتے جن کے فیصلے کرتے ہیں۔

۳ وہ یوں کہ عادتاً اس کا کرایہ درخت کے پھل کی قیمت سمیت مجموعی کرایہ کا تہائی یا اس سے کم ہو اور یہ حساب پھل اتارنے کی کلفت کی منہائی کے بعد ہو گا اور شرط یہ ہے کہ بیج عامل کی طرف سے ہو۔ جیسا کہ مساقات کے تمام عمل اسی طرح ہوتے ہیں۔ اور اگر اس سے کوئی جزء خاص کیا جائے تو وہ ایسا ہی ہو گا جیسے درخت کی مساقات میں اس کی شرط کر لی جاتی ہے کہ اگر وہ چوتھا حصہ طے کر لیا جائے تو چوتھا حصہ اور تیسرا کر لیا جائے تو تیسرا حصہ ہو گا...... علی ہذا القیاس تا آنکہ درخت کی تبعیت ثابت ہو جائے۔ کھیتی میں بھی مساقات کی یہی صورت ہے جبکہ اس میں درخت ہو اور وہ کھیتی کے تابع ہو کہ اگر اس کی قیمت تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ مساقات میں تبعاً داخل ہو گا اور اس درخت یا کھیتی کا حکم' متبوع کا حکم ہو گا جو تابع پر جاری ہو گا۔ اگرچہ حکم ایسا نہیں رہتا جب کہ تابع الگ ہو جائے کیونکہ کھیتی کی مساقات اور درخت کی مساقات' اور درخت اور کھیت کی مساقات کے احکام مختلف ہوتے ہیں جن کی مؤلف نے مثال دی ہے۔

۴ ایک ہی عقد میں بیع اور صرف کو اکٹھا کرنا حرام ہے کیونکہ ان کے لوازم ایک دوسرے کے منافی ہیں کیونکہ بیع میں مدت اور خیار جائز ہیں جبکہ صرف میں جائز نہیں۔ الا یہ کہ وہ دونوں ایک دینار سے ہوں جیسے کوئی شخص ایک دینار سے ایک بکری اور پانچ درہم خرید لے یا اس میں بیع اور صرف کو اکٹھا کر لے جیسے دس کپڑے اور دس درہم' گیارہ دینار کے عوض خریدے جبکہ دینار ہیں درہم کا ہو۔ گویا اس نے نقدی کو بیع کے تابع بنا دیا۔

ہی دو سرے مسائل جو جنس (۱) یا قصد یا معنی میں ایک دو سرے کو لازم ہوں اور ان میں ایک قلیل ہو اور دو سرا کثیر' کیونکہ کثیر کے مقابلہ میں قلیل کے لئے تبعیت کا حکم ہوتا ہے جو کہ اکثر مسائل شریعت میں ثابت ہے۔ اگرچہ ان کے درمیان تلازم موجود نہ ہو لیکن عادتاً پایا جاتا ہو کیونکہ کثیر کے ساتھ جب قلیل ختم ہو جو قصد کے لحاظ سے ملغی (قابل نظرانداز ی) کے حکم میں موجود ہو تو وہ حکم کے لحاظ سے بھی ملغی ہو گا۔

اور ایک یہ (۲) ہے کہ جس تابع کا بھی قصد کیا جائے تو کیا اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ مجملاً مقصود ہوتا ہے یا تفصیلاً ؟ یا وہ مجملاً اور تفصیلاً مقصود ہوتا ہے؟ اور جس حق کا تبعیت تقاضا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ قصد اجمالی ہو تفصیلی نہ ہو کیونکہ اگر قصد تفصیلی ہو تو اس کا حکم استقلال کا حکم ہو گا جس پر نہی آوارد ہوتی ہے اور وہ ممنوع بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب اس قصد کو فرض کر لیا جائے تو اگر وہ اجمالی ہو گا تو تبعیت کا حکم درست ہو گا اور جب تبعیت کا حکم ثابت ہو جائے تو اس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک اس تبعیت کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کی جہت اور دو سری اس کی تفصیل کے عدم قصد کی جہت۔ پھر جب یہ تابع موجود نہ رہے تو کیا وہ اپنی اصل قیمت کو لوٹ آئے گا؟ یا نہ لوٹے گا؟ اس میں اختلاف کیا جاتا ہے۔ اسی لئے اس ضابطہ کے تحت داخل ہونے والے مسائل میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ جیسے وہ غلام جسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جائے اور اس کا مال تلف ہو چکا ہو تو کیا وہ اصلی

---

۱ جیسے دو سری اور تیسری مثال ہے۔ اور اس کا قول اوالقصد جیسے پہلی مثال ہے اور اس کا قول اوالمعنی یعنی جیسے بیع اور صرف۔ بیع کا اقتضا حاجت کو پورا کرنا ہے اور وہی اس صرف (نقدی) کا اقتضا ہے تاکہ بیک وقت تبادلہ پورا ہو جائے۔

۲ یہ فائدہ دو فائدوں سے بنا ہوا ہے جن میں سے ہر ایک دو سرے پر مرتب ہوتا ہے۔ گویا پہلے اس سے تبعیت کا حکم مستفاد ہوتا ہے کہ قصد مجمل ہے یا مفصل' ورنہ مستقل ہو گا۔ لہٰذا ناممکن الوصول ہو گا اور یہ ناممکن الوصول نہیں لہٰذا یہ مستقل نہ ہو گا تو تفصیلی نہ ہو گا۔ اور اس تبعیت پر ایک دو سرا فائدہ مرتب ہو گا اور وہ اس کی دو جہتوں کا وجود ہے جن میں سے ہر ایک ایسے حکم کا مطالبہ کرتی ہے جو اس مقام کی تفریع میں فقہاء کے اختلاف کا سبب ہے جس کا ذکر مؤلف نے کر دیا ہے۔

پوری قیمت پر بائع کو لوٹایا جائے گا؟ یا نہیں ؟(۱) یہی صورت درخت کے پھل' بکری کی اون اور ایسی ہی دوسری چیزوں کی ہے۔

اور ایک **الخراج بالضمان** (آمدنی ذمہ داری کے عوض ہے) کا قاعدہ ہے۔ گویا آمدنی اصل کے تابع ہے اور جب شرعاً کسی چیز کی ملکیت حاصل ہو تو اس کا منافع اس کے تابع ہو گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ پہلے سے تھا یا بعد میں پیدا ہو گیا اور اگر یہ استحقاق بعد میں پیدا ہو تو یہ از سرنو(۲) ملکیت کے انتقال کی طرح ہو گا اور اگر آپ استحقاق کے بارے میں آمدنی کے ساتھ رجوع یا عدم رجوع کے مسائل میں غور(۳) فرمائیں تو انہیں اسی اصل پر جاری پائیں گے۔

اور ایک فائدہ کاریگر پر ضمان عائد کرنا ہے۔ اور جو چیز بنانا مطلوب تھی وہ اس کے تابع ہوتا ہے۔ کیا(۴) کاریگر اس کا ضامن ہو گا جیسے تلوار کا میان' کپڑے کا

---

۱ اگر ہم مال کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کا لحاظ رکھیں تو غلام کے مال کی قیمت کے بغیر اسے بائع کو واپس کیا جائے گا اور اگر اس میں تفصیل کے عدم قصد کا لحاظ رکھیں تو اس کی پوری قیمت پر لوٹایا جائے گا اور غلام کے مال کا قیمت میں کچھ حصہ نہ ہو گا۔

۲ یعنی گویا ملکیت استحقاق کے پیدا ہونے پر ہی پیدا ہوئی۔ لہٰذا مستحق کے لئے اس آمدنی سے کچھ نہ ہو گا جو استحقاق کے ثبوت سے پہلے حاصل ہوئی ہو۔

۳ جیسے کہ خلیل نے کہا ہے کہ "آمدنی فیصلہ کے وقت تک کے لئے شبہ والے کے لئے ہے۔" یعنی اس دن سے لے کر' جب وہ چیز اس کے قبضہ میں آئی' فیصلہ کے دن تک۔ جیسے وارث جو غاصب نہ ہو یا وہ عطیہ جو غاصب کی طرف سے نہ ہو اور یہی صورت خریدار کی ہے۔ اگر وہ یہ نہ جانتے ہوں کہ اس کے حق دار وہ لوگ ہیں جن کی طرف وہ اس کی طرف سے منتقل ہو چکی ہے۔ تو ان اسباب کی بنا پر شرعاً یہ حاصل شدہ آمدنی جو کہ تابع کی حیثیت رکھتی ہے ان کی طرف نہیں لوٹائی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر وہ جانتے ہوں کہ یہ آمدنی اب ملک صحیح کی تابع نہیں تو وہ مستحق کی طرف لوٹائی جائے گی۔ لہٰذا یہ لوٹانا یا نہ لوٹانا سب کچھ مشار الیہ قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ تابع پر وہی حکم لگایا جائے جو متبوع کا ہے۔

۴ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں: **بعض** کہتے ہیں کہ کاریگر کے خود اپنے کام کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ ہو گی خواہ اس کام میں اسے دوسری چیز کی ضرورت ہو' جیسے کتاب جس سے نقل کرنا ہو' یا نہ ہو۔ جیسے وہ تھیلا جس میں کپڑا رکھا جائے تاکہ وہ درزی کو پہنچایا جائے۔ اور **بعض** کہتے ہیں کہ مطلقاً تابع کا ضامن ہو گا اسے اپنے کام میں مصنوع کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ اور **بعض** کہتے ہیں کہ وہ تابع کا ضامن صرف تب ہو گا جب اسے مصنوع کی ضرورت ہو۔ جیسے کتاب جس سے نقل کی جاسکے اور مؤلف نے سب مثالیں جمع کر دی ہیں خواہ اس میں مصنوع کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

روما' روئی کا طبق' نقل کے لئے دی ہوئی کتاب کا نسخہ' اور اشیائے خورد و نوش کا برتن وغیرہ۔ کیونکہ وہ تابع ہیں' جیسے وہ اس چیز کا ضامن ہو جو اسے بنانے کو کہا گیا تھا یا نہ ہو گا؟ وہ تیار شدہ چیز کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ وہ کاریگر کے پاس بطور امانت ہے۔

اور ایک فائدہ صرف (مبادلہ) میں ہے جو تلوار اور قرآن کے زیور(۱) سے ہو اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا مبادلہ خواہ وہ تابع ہوں یا غیر تابع۔ اور اس باب کے مسائل بہت(۲) ہیں۔

۱ سونے یا چاندی سے آراستہ چیز کی ایک ہی نقدی سے بیع جائز ہے۔ اگر یہ آراستگی مباح ہو۔ جیسے تلوار اور مصحف اور اس زیور (سونے یا چاندی) کو الگ کرنا بگاڑ یا نقصان کا باعث ہو۔ اور معقود علیہ کی جلدی ہو۔ یہ شرائط ضروری ہیں۔ خواہ بیع اس صنف کی یا دوسری صنف کی ہو اور زیور اس کے تابع ہو یا نہ ہو۔ اور اس طرح بیع میں ایک چوتھی قسم کا اضافہ ہو جاتا ہے جو یہ ہے کہ زیور تہائی حصہ یا اس سے کم ہو۔ اب یہ تابع ہو جائے گا اور مؤلف کی اس سے یہی مراد ہے لیکن یہ بات باقی رہ جاتی ہے کہ اب اس کا نام صرف ہو جبکہ عربوں کے عرف میں صرف نقدی کی نقدی سے بیع کو کہتے ہیں جس میں دوسری صنف نہ ہو۔ اور اگر صنفیں ہوتو وہ مبادلہ ہے اور اسے تول کر بیع کرنا ہوگی۔ اور ہمارا مسئلہ مبادلہ اور مراطلہ (تول کر لین دین کرنا) ہے۔ کیونکہ اس میں یا تو اسی کی صنف ہوگی یا کوئی دوسری ہوگی۔ لہٰذا اس میں چوتھی شرط ضروری نہ رہے گی جو کہ تبعیت کے موضوع کے لئے ثابت ہو چکی۔ جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

۲ اور ایک مسئلہ بے وضو شخص کے قرآن اٹھانے کا جواز ہے۔ جبکہ اٹھانے میں اس کے مفادات وابستہ ہوں۔ اور ایک مسئلہ یہ کہ جب اس نے جملہ اشیاء خرید لی پھر اسے معلوم ہوا کہ بعض کی بیع جائز نہیں تو اسے سب کچھ واپس کرنا ہو گا اور وہ مختص قیمت کے عوض باقی حلال چیز کو اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ الا یہ کہ وہ سودا ہی ایسا ہو تو وہ متبوع شمار ہو گا۔ اسی طرح یہ عیب کے بارے میں علماء نے کہا ہے کہ بے عیب حصہ کو اس کے مقابل کی قیمت کے عوض رکھ لینا جائز ہے تو یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ سودے کی صورت ایسی ہو۔ اسی طرح اس اصل پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

فصل

ایسی چیزوں کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ ہر وہ معقود علیہ (۱) چیز جس کے لین دین کرنے میں منفعت نہ ہو اس پر عقد درست نہیں اور جس چیز کے اول بدل کرنے میں منفعت یا منافع ہوں' اس کی تین ہی قسمیں ہو سکتی ہیں:

پہلی قسم جس سے فائدہ اٹھانا ہر لحاظ سے حرام ہو اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ وہ ایسی چیز کے قائم مقام ہے جس میں قطعاً کوئی منفعت نہ ہو۔ دوسری قسم وہ چیز جس سے فائدہ اٹھانا ہر لحاظ سے حلال ہو۔ ایسی چیز کے ساتھ اور اس پر عقد کی صحت میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ ان دونوں قسموں کو اگرچہ ذہن میں لایا جاسکتا ہے مگر خارج میں ان کا پایا جانا بعید از قیاس ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جس سے فائدہ اٹھانا اور اس میں تصرف کرنا ممکن ہو مگر اس میں مصلحت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے اور مفسدہ کا بھی۔ اور اس بات کی طرف اشارہ پہلے کتاب المقاصد (۲) میں گزر چکا ہے۔ اور اس کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بات استقراء سے بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اندریں صورت یہ دونوں قسمیں ایک تیسری قسم کی طرف لوٹتی ہیں جو

۱۔ علماء نے معقود علیہ کے متعلق یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نفع بخش ہو اور شرعاً یہ انتفاع جائز ہو۔ انہوں نے ایسے جانوروں سے اجتناب کیا ہے جن کا کھانا حرام ہے جبکہ وہ موت کے قریب ہوں کہ چل بھی سکیں۔ کیونکہ ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا اور آلہ لھو سے اجتناب کیا ہے اور یہ فی ذاتہ ظاہر ہے لیکن سابقہ مسئلہ میں اسے کس چیز پر متفرع کیا جائے؟ ہاں جس چیز پر اس کی تفریع ظاہر ہوتی ہے وہ تیسری قسم ہے جس کے تفاصیل آگے آرہی ہیں اور اس کا تمہید اور مقصود کی موافقت کے طور پر پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

۲ نوع اول کے پانچویں مسئلہ میں جہاں یہ بیان ہوا ہے کہ اس دنیا میں پھیلی ہوئی چیزوں میں سے کوئی بھی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس میں صرف مصلحت ہی مصلحت ہو اور مفسدہ کوئی نہ ہو لیکن جب مصلحت راجح ہو تو اسے مصلحت ہی کہا جائے گا اور وہ مطلوب ہے۔ اور بالعکس (بھی یہی صورت ہوگی) اور مؤلف کے قول ہذا الاعتبار کا یہی مطلب ہے اور اسی پر اس بحث کی بنیاد ہے۔

یہ ہے کہ بعض منافع حلال ہوں اور بعض حرام۔ یہاں پہنچ کر یہ مسئلہ خاصے غور و فکر کا محتاج بن جاتا ہے۔ اولاً اس کی دو قسمیں ہیں :

ایک قسم یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی ایک جانب ہی مقصود ہو اور دوسری جانب تابع اور عادتاً غیر مقصود ہو۔ الا یہ کہ اس کا قصد خصوصاً اور خلاف عادت (۱) کیا جائے۔ اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ مقصود اصلی اور عرف کا ہی حکم ہوگا اور دوسری جانب کا حکم نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ہم تابع جانب کا اعتبار کریں تو کسی بھی چیز کی ملکیت ہمارے لئے درست (۲) نہ رہے گی۔ اور نہ ہی اس کے منافع کی وجہ سے اس پر عقد درست ہوگا۔ کیونکہ اس میں ایسے منافع بھی ہیں جو حرام ہیں اور تابع کی جہت میں اس کی طلب کے ساقط ہونے پر دلائل (۳) موجود ہیں۔ اور اس معنی کی وضاحت سابقہ مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اور یہ کہ تبعیت کی جہت جس سے طلب متعلق ہو، نظرانداز کر دی جاتی ہے۔ گویا یہاں بھی یہی صورت ہے۔

الا یہ کہ عقد کرنے والے کا قصد ہی خصوصاً حرام چیز کا ہو۔ اور اس میں دو وجوہ کا احتمال ہے۔

---

۱ یہ استثناء منقطع ہے اور عنقریب ایسی صورت کا حکم مؤلف کے قول "الھم......الخ" میں آرہا ہے۔

۲ جب تحقیق کے بعد آپ کو معلوم ہوجائے کہ اس میں مصلحت غالب ہے لیکن پوری تحقیق پر اس میں مفسدہ کا پہلو بھی سامنے آجائے گا۔ اگرچہ وہ تابع ہو اور اگر تابع جانب کا بھی اعتبار کیا جائے تو کسی بھی چیز کی ملکیت بنانا ممکن نہ رہے گا۔

۳ کیونکہ اس پر انتہاء درجہ کی تنگی اور مشکل مترتب ہوتی ہے بلکہ کبھی تو یہ مجبوری کے درجہ کو جا پہنچتی ہے اور اس ممانعت کی بنا پر لازماً خرابی مترتب ہوتی ہے اور یہی وہ مضبوط دلیل ہے جسے تابع کو نظرانداز کرنے کے مسئلہ پر نظرانداز کرنے سے پہلے قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لئے مؤلف نے کہا ہے "وھو من الادلۃ الخ" یعنی اسے بھی ان تین دلائل میں شامل کرلینا چاہیے جن کا مسئلہ کے آغاز میں ذکر گزر چکا ہے۔

پہلی وجہ قصد اصلی کا اعتبار اور تابع (۱) کو نظرانداز کرنا ہے اگرچہ وہی مقصود ہو۔ گویا یہ پہلی قسم کی طرف ہی لوٹ جاتی ہے۔ اور دوسری وجہ ہنگامی قصد کا اعتبار ہے جبکہ وہ نئی صورت پیدا (۲) ہونے پر سابق یا سابق کی طرح ہو جائے۔ اور جو کچھ اس کے علاوہ ہو وہ تابع کی طرح ہوگا اور اسی کا حکم ہوگا اور اس کی مثال لونڈی کی خرید (۳) ہے۔ جو حلال منافع کی اصالت میں (۴) بدکاری کا کسب اس کے سپرد کرنے کے قصد سے خریدی جائے۔ اور غلام کو خریدے کہ اسے برے کام کرائے' یا انگور کو شراب کشید کے قصد سے خریدے اور اسلحہ خریدے تاکہ راہزنی کرے اور بعض دوسری اشیاء جن سے دھوکا دے۔ اور حرام منافع کی اصالت میں اس کی مثال جیسے کتے کو شکار اور نگہبانی اور کھیتی کی حفاظت کے لئے خریدنا' اس شخص کی رائے کے مطابق جو اس کا منکر (۵) ہے یا کھیتی میں کھاد ڈالنے

۱۔ عنقریب مؤلف یہ بیان کرے گا کہ شراب تیار کرنے کے لئے انگور کی بیع و شراء کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ اگر مؤلف یوں کہتا کہ: خصوصاً جب اس کا قصد پہلا ہو جائے... الخ تو بات زیادہ صاف ہو جاتی۔

۳۔ یعنی یہ ایسی مثال ہے جس میں خصوصاً ہنگامی قصد کا قصد بتلایا گیا ہے جبکہ مقصد اصلی کے لحاظ سے لونڈی کو خریدنا حلال ہے... الخ کیونکہ عرفاً لڑکی خریدنے کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ اپنے مالکوں کی خدمت کرے اور وہ اسے لونڈی بنائیں۔ اس کے برعکس حرام منافع کی اصالت میں یوں کہا جائے گا کہ: مثلاً شراب کی خرید میں اصل ایک حرام چیز کو پینا ہے۔

۴۔ مؤلف عنقریب ان مثالوں کے حرام ہونے پر علماء کا اتفاق بیان کرے گا۔

۵۔ شکاری اور نگہبانی کے کتے کی بیع کے جواز میں علماء نے اختلاف کیا ہے جبکہ اس کے فوائد کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ بعض علماء اس کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور جس حدیث میں کتے کی قیمت لینے کی ممانعت ہے وہ ایسے کتوں پر محمول کرتے ہیں جو شکار یا نگہبانی کے لئے نہ ہو۔ اس میں مصلحت ہونے کی وجہ سے اس کے ہنگامی قصد کو متبوع سمجھا جائے گا اور جو اس کے علاوہ ہو اسے تابع سمجھا جائے گا اور بعض علماء اسے ناجائز سمجھتے ہیں کیونکہ حدیث میں عموم ہے۔ لہٰذا متبوع کا اعتبار کیا جائے گا جو کہ عام حالات میں شکار یا حراست کا عدم قصد ہوتا ہے۔ اگرچہ علاقوں کے اختلاف سے عرفاً کسی قصد کا اغلب ہونا بھی مختلف فیہ بن جاتا ہے۔ الا یہ کہ اب مثال بیان کرنے کے موقع پر جبکہ عرفاً قصد اصلی کے اعتبار سے اصل میں حرام ہے لیکن اس میں ہنگامی قصد کے اعتبار نے اسے پہلا پہلے جیسا بنا دیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی حرمت جواز میں تبدیل ہو جائے۔ گویا اس کے مقتضاء کے مطابق وہ

کے لئے گوبر(۶) خریدنا اور سرکہ بنانے کے لئے شراب خریدنا اور کشتیوں پر ملنے کے لئے اور چراغ جلانے کے مردار کی چربی خریدنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔

اور جس بات پر عمل ورآمد رہا ہے وہ پہلی قسم(۱) ہے اور اس پر شواہد بہت ہیں کیونکہ اعتبار تو اس بات کا ہوگا جس کا اصالتاً اور عادتاً قصد کیا جائے۔ اور وہ وہی ہے جو شریعت میں حلال و حرام کے ساتھ مذکور ہے کیونکہ لونڈی کی خرید سے اس سے انتفاع کا قصد ہوتا ہے۔ اگر وہ حسن و جمال سے خوش کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ہو' یا خدمت کا اگر وہ کمتر درجہ کی ہو' اور شراب کی خرید سے قصد اسے پینا اور مردار اور خود اور خنزیر کی خرید سے قصد اسے کھانا ہوتا ہے۔ اور عربوں کے ہاں عادتاً ان چیزوں سے اکثر یہی قصد ہوتا ہے اور قرآن عربوں پر ہی نازل ہوا۔ اسی لئے ایسی چیزوں کی قلت و حرمت میں ایسے قصد کا ذکر حذف کر دیا گیا۔ جیسے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... الی قولہ... وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ (۴/۲۴)	تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں... تا... اور ان عورتوں کے علاوہ باقی تم پر حلال کی گئی ہیں۔

یوں کہے گا: اس شخص کی رائے کے مطابق جس نے اسے جائز قرار دیا کیونکہ جب ہم اس شخص کی رائے پر چلتے ہیں جو شکاری کتے کی بیع کو ممنوع قرار دیتا ہے تو ہم تابع کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ اگرچہ خصوصاً وہی مقصود ہو اور اس طرح ہم پہلی قسم کی طرف لوٹ آتے ہیں اور ہم نے اس ہنگامی قصد کا اعتبار نہیں کیا جس کی مؤلف مثال پیش کر رہا ہے۔

۶ علماء کا اس میں تین اقوال کی بناپر اختلاف ہے۔ (۱) جواز' (۲) دونوں کی مطلقاً ممانعت' اور (۳) زمین کی اصلاح کی ضرورت کے لئے جواز۔ اور مناسب یہ ہوگا کہ مؤلف کے قول علی رأی... الخ کو ان مثالوں سے اور ممانعت کو جواز میں بدلنے کے ملاحظہ سے مؤخر کیا جائے۔

۱ یعنی مذکورہ دو وجہوں سے پہلی وجہ جو کہ قصد اصلی کا اعتبار اور ہنگامی قصد کو نظرانداز کرنا ہے۔ اگرچہ خصوصاً یہی قصد ہو۔ اور مؤلف کا قول "المنضبط" یعنی جس کا حکم جاری ہو یعنی خواہ وہ ہنگامی اعتبار ہو اگرچہ بعض فروع میں اس کی اس پر تطبیق ممکن نہیں۔ الا یہ کہ یہ چیز ہر جگہ نہیں چل سکتی۔

اس آیت میں حلت و حرمت کو بذاتہ لوگوں ہی پر چھوڑ دیا کیونکہ ان کا مقصود جانا پہچانا ہے۔ اسی طرح فرمایا:

وَلَا تَأْكُلُوٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸) — آپس میں ایک دوسرے کے اموال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا (۴/۱۰) — جو لوگ یتیموں کا مال ظلم سے کھاتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات میں اگرچہ مال صرف کھایا ہی نہیں جاتا، مگر چونکہ اولین اور بڑا مقصد کھانا ہی ہے اور جو غرض اس کے علاوہ ہو اس کا باتبع قصد ہو گا اور جس چیز کا فی نفسہ عادتاً قصد کے علاوہ تبعیت کا قصد کیا جائے تو تبعیت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور جب مردار اور اس کی متعلقہ اشیاء کی حرمت کا حکم ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مردار کی چربی سے متعلق کہا گیا کہ: یہ کشتیوں پر لگائی جاتی ہے اور اس سے چراغ روشن کئے جاتے ہیں تو ایسی چیزوں کی بیع کی ممانعت کا حکم آگیا۔ اور بعض وقتی ضرورتوں کا لحاظ نہ رکھا گیا۔ کیونکہ اصل مقصود تو اس کا یا اس کی قیمت کا کھانا ہی ہے۔ چنانچہ آپ ؐ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے، ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچ دیا پھر اس کی قیمت کھا گئے۔" (۱) اور شراب کے بارے میں آپ ؐ نے فرمایا: "جس ذات نے اس کا پینا حرام کیا اس نے اس کی بیع بھی حرام کی۔ (۲) اور اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی قیمت بھی حرام کر دیتا ہے۔" کیونکہ عادتاً حرام کرنے سے مقصود تو

---

۱ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔

۲ اسے مسلم، مالک، احمد اور نسائی نے تحریم خمر والی حدیث کے تتمہ کے طور پر نکالا۔ اور اس کا یہ قول "ان اللہ اذا حرم شیئا حرم ثمنہ" اس حدیث کو ابو داؤد اور احمد نے چربی کی حرمت کے بعد نکالا۔ اور مؤلف ان دونوں حدیثوں کے درمیان وقال کے لفظ کو داخل کر دیتا تو زیادہ مناسب تھا۔ کیونکہ اس کے اس کام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں شراب کے بارے میں ایک ہی حدیث ہے۔

وہی چیز ہے جس کی طرف تحریم متوجہ ہو اور جو قصد اس کے ماسوا ہو وہ تبعی ہے جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

اسی لئے علماء نے ایسے شخص کو اپنی قسم پوری کرنے کے لئے نکاح جائز قرار دیا ہے جس نے قسم اٹھالی کہ وہ شادی تو کرے گا مگر عورت کو اپنے پاس نہ رکھے گا (طلاق دے دے گا) کیونکہ یہ بات نکاح کے توابع میں ہے جو اصل نکاح سے مقصود نہیں، نہ ہی (۱) فی نفسہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس کا تو نکاح کے تابع کی حیثیت سے ہی اعتبار ہو گا اگرچہ شرعاً توابع بھی مقصود ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب طلب کا مقتضی ان پر متوجہ ہو تو ان مقصودہ منافع کی لاعلمی کی بنا پر بہت سے عقود جائز ہی نہیں ہوتے بلکہ ایسا نکاح بھی جائز نہیں کیونکہ جب وہ شخص نکاح کرتا ہے تو اسے حق مہر کے علاوہ بیوی کے قیام اور ان جملہ حاجات کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے جن کی وہ محتاج ہو اور یہ سب کچھ شرمگاہ سے انتفاع کے عوض ہوتا ہے۔ اور یہ قیمت مجہول ہے گویا منافع معقود علیہ رقبہ (۲) کے تابع ہوتا ہے یا ان منافع کے لئے نکاح کرتا ہے جو عادی مقاصد میں سے سب سے آگے ہوتا ہے اور وہی معتبر ہے اور دوسرے مقاصد اس کے تابع ہیں جن پر حکم کی بنیاد نہیں پڑ سکتی۔ ہاں اگر ان میں سے کسی کا قصد کیا جائے تو اس میں غور کیا جاسکتا ہے اور یہ تو واضح ہے کہ ظاہر شریعت میں اس کا کوئی

---

۱ الاسباب کے تیرہویں مسئلہ کی ملحقہ فصل کی طرف رجوع فرمایئے۔

۲ یعنی منافع قصد اول سے مقصود ہیں جو بلاواسطہ رقبہ کے تابع ہیں اور اسی طرح وہ منافع ہیں جو منافع کی اس نوع کے تابع ہیں۔ یہ دونوں ہی معتبر ہیں۔ البتہ ان کے سوا جو باقی تابع منافع ہوں وہ معتبر نہیں۔ گویا نکاح کا مقصود اول مثلاً نسل ہے اور دوسرے فوائد اٹھانا اس کے تابع ہیں۔ البتہ ان کے بقاء اور دوام میں سے کوئی بھی چیز نہیں۔ اسی لئے قسم کو پورا کرنے کے لئے نکاح جائز ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب ہم یہ کہیں کہ اس کی غرض پہلے سے اشارہ کردہ نکاح کو جائز نہیں کرتی۔ اور اس صورت میں درست ہو گا کہ مراد یہ ہو کہ عقد نکاح مطلقاً جائز نہیں کیونکہ تابع منافع نامعلوم ہیں ایسا نکاح توابع میں نظر ڈالنے کے بعد ہی درست ہو سکتا ہے۔

حکم نہیں کیونکہ دلائل میں(۱) عموم ہے جیسا کہ پہلے گزرچکا ہے اور بالخصوص وہ حدیث بھی جس میں صحابہ نے مردار کی چربی کے متعلق پوچھا تھا۔ اور یہ کہ چربی سے کشتیوں کی مالش اور چراغ جلانے کا قصد کیا جاسکتا ہے اور یہ دونوں باتیں مجملاً چربی سے انتفاع کے سلسلہ میں درست ہیں لیکن یہ قصد خاص ہے جو قصد عام (۲) سے معارض نہیں۔

پھر اگر تابع (۳) قصد میں غالب بن جائے اور کسی زمانہ میں وہی زیادہ معروف ہو حتیٰ کہ قصد اصلیہ معدوم کی طرح نظرانداز کیا جارہا ہو تو اس وقت حکم بدل جائے گا۔ اور میرے خیال کے مطابق یہ اس طرح علی الاطلاق متفق نہیں ہے لیکن اگر اس کا اتفاق فرض کرلیا جائے تو حکم بدل جائے گا اور مع ہذا قاعدہ برقرار (۴) رہے گا جیسا کہ شریعت میں وضع ہوا ہے۔ اور اگر متفق (۵) نہ ہو مگر

۱ یعنی اس بات میں کہ اگر تابع کا حکم متبوع کے حکم کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر جب مؤلف کو اس میں تردد ہوا تو یہ کہہ کر المنضبط ھوالاول والشاھد علیہ کثیرۃ...الخ واپس لوٹا۔ گویا اس کے نزدیک یہی تقویٰ ہے اور یہ احتیاط فرمائی کہ تابع کا حکم نہیں ہوتا خواہ بالخصوص اسی کا قصد ہو اور یہ اس بات کے منافی نہیں جس کا ہم نے نوٹس لیا ہے کہ اگر وہ اس مقام پر "ھن منع" کے بجائے علی رای من جاز کہتا تو یہ اس کے موافق ہوتا کیونکہ یہ بحث فرض اور تقدیر میں تھی متفرع احکام دینے میں ہرگز نہ تھی۔

۲ یعنی حکم باقی رہے گا' حلال یا حرام جیسا بھی وہ ہے۔

۳ یہ وہی اصولی نتیجہ ہے اگرچہ پہلے مباحث' تردیدات اور احتیاطیں بھی فوائد سے خالی نہیں۔ یہ باتیں دین کی فقہ کی راہ کو مہذب بناتی اور اس کے قواعد کے حصول کا ذریعہ بنتی ہیں۔

۴ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اس قصد کا اعتبار کیا جائے جو عرفاً غالب ہو۔ اور اگر عرفاً مقصود بدل جائے تو یہ تغیر مقصود میں ہوگا نہ کہ قاعدہ کے اعتبار میں۔

۵ یعنی اگرچہ عرفاً قصد میں تابع کے متبوع بن جانے پر اتفاق نہ ہو لیکن کثرت سے اس کا قصد کیا جاتا ہو۔ کثرت تابع کو متبوع نہیں بناویتی تو کیا اعتبار کیا جائے؟ مؤلف نے کہا ہے کہ :جب اعتبار کے اس قاعدہ پر بنا کی جائے جس کا اس جیسی چیزوں میں عرفاً قصد کیا جاتا ہے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس قاعدہ میں علماء نے یہ قید نہیں لگائی کہ جب تابع متبوع بن جائے بلکہ اس جیسی چیزوں کا قصد عرفاً ہوگا۔ اور یہی بات اس مفروضہ میں تحقیق شدہ ہے اور مؤلف کے قول احتمالین کا مطلب یہ ہے سابقہ دونوں وجوہ کی بنا پر ان دونوں کا اعتبار ہوگا۔ حقیقی قصد کا اعتبار اور ہنگامی قصد کا اعتبار۔ الا

تابع کا قصد زیادہ ہو تو اصل اعتبار اس کا ہو گا جو اس کی مثل ہوں اور عرفاً ان کا قصد کیا جاتا ہو۔ اور یہ مسئلہ مجموعی طور پر دو احتمالوں کے اعتبار کے لحاظ سے مختلف فیہ ہے۔ اور سد ذرائع کا قاعدہ بھی اس چیز پر مبنی ہو گا کہ ممنوع کا قصد آگے نکل جائے۔ (۱) اور یہ بات اکثر دو قصدوں کو ملانے سے ہو جاتی ہے۔ اور جو شخص اس بات کو نہ دیکھے گا وہ الگ الگ عقدوں کی صورت میں عرفاً اصل قصد پر بنا کرے گا۔ جبکہ قصد اصلی اس کے خلاف (۲) ہو گا۔

یہ کہ وہ اس مقام پر قوی تر ہو۔ کیونکہ اس مقام پر تابع کے قصد کو کثرت سے مقید بتایا ہے اور پہلے کلام میں مؤلف نے ایسی قید نہیں لگائی اور غالباً یہی بات فرق رکھنے والی ہے جبکہ ابھی اس نے دو صورتوں والا ہونے کا حکم لگایا ہے کہ اس کا ظاہر شرع میں کچھ اعتبار نہیں اور یہاں یہ کہا ہے کہ "**المسئلة مختلف فيها**" جس سے وہ فرق معلوم کیا جاسکتا ہے جو کسی چیز کی طرف بکثرت قصد اور کم تر قصد میں ہوتا ہے۔

۱ اس کے تابع ہونے کا لحاظ رکھے بغیر بلکہ اس کا کثرت حصول ہی کافی ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے "وكثرة ذالك في ضم العقدين"۔ یعنی ایک ہی معاہدے میں ایک کو دوسرے میں ملا دیا جائے۔ جیسے وہ بیع جو بیع اور سلف کی طرف لے جائے۔ جیسا کہ قلیل اور اس کے شارحین نے کہا ہے: "اور مالک کے ہاں یہ منع ہے کیونکہ اس میں بدگمانی ہے اور ایسے قصد کا ظن ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ نیز یہ سد ذریعہ ہے ایسی بیع کا جس میں لوگوں کا اکثر قصد اسے ممنوع سود سے جا ملتا ہے۔ جیسے بیع اور سلف۔" یعنی ایسی بیع کی طرح جو بظاہر جائز ہو اور وہ بیع اور سلف کی طرف لے جائے۔ جیسے کوئی شخص دوسری چیزیں دو دینار میں ایک ماہ کے ادھار پر بیچے پھر ان میں سے ایک چیز نقد ایک دینار سے خرید لے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک چیز ایک دینار میں بکی اور دوسرے دینار کا ادھار تھا اور وہ دو دینار ایک ماہ بعد ادا کرے گا اور ایسے ہی وہ ادھار بیع ہے جس میں ادھار میں منفعت ہو۔ جیسے کوئی چیز ادھار دس میں دے پھر اسے نقد پانچ میں خرید لے۔ اور مؤلف نے عند مالک جو کہا تو صرف اس لئے بیع اور سلف کی صریح ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں اور یہ ذریعہ بھی نہیں۔ ذریعہ صرف وہی صورت ہے جس کا خلیل نے ذکر کیا ہے۔

۲ یعنی ایسی کثرت کا کچھ اعتبار نہ ہو گا جب تک کہ وہ مقاصد میں اصل کے خلاف ہوگی اور عقدین کے مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ انہیں جدا جدا کیا جائے لیکن کبھی دو اکٹھے عقدوں کے وقت عاقد کا قصد یہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی ممنوع کام کر سکے۔

دوسری قسم: جس میں عادی قصد کے لحاظ سے دونوں میں کوئی بھی جانب تبعی نہ ہو بلکہ ان میں سے ہر ایک جانب کا عادتا بالاصالت قصد کیا جاسکتا ہو۔ جیسے وہ زیور اور برتن جن کا استعمال حرام ہے۔ جبکہ ہم عرفا ان کے ایک ساتھ دو مقصود فرض کرلیں ایک بعینہ ان کا اسی طرح استعمال اور دوسرے انہیں ڈھال لینا۔ یا ان میں سے ہر ایک کا قصد عرفا نمایاں ہو۔ تو یہ بات پہلے قاعدہ کا تقاضا کرتی ہے کہ امر اور نہی کے اجتماع کی وجہ سے ان میں فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ ان دونوں سے متعلقہ چیزیں متلازم ہیں۔ لہذا علیحدگی سے ان میں سے ایک ہی کا حکم ہوگا اور دوسرا قصد حکم انظرانداز ہوجائے گا۔ رہا تبعیت کا اعتبار تو جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ تابع کی طرف توجہ کرنے کی طلب ساقط ہوجائے گی اور اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ بالکل فالتو (۱) ہوگی اور تعیین (۲) ہی باقی رہ جائے گی۔ جو کہ محل اجتہاد اور اشکال کا مقام ہے اور یہ صورت شریعت میں کم ہی واقع ہوئی ہے اور اگر اس کا واقع ہونا فرض کرلیا جائے تو ہر آدمی کو خود اجتہاد کرنا ہوگا جہاں تک اس کا اجتہاد اسے لے جائے۔

بیوع کی ایسی قسم کے متعلق مازری نے کہا ہے: چاہئے کہ اسے ممنوع سے ملا دیا جائے کیونکہ حرام منفعت کا مقصود ہونا قیمت میں اس کے حصہ کا تقاضا کرتا ہے اور ایک چیز پر ایک ہی عقد ہے جس کے حصے بنانے کی کوئی صورت نہیں اور اس میں سے حرام چیز کا معاوضہ ممنوع ہے لہذا سارا ہی ممنوع ہوگیا کیونکہ ان میں تمیز

---

۱ یعنی طلب اس سے متعلق نہ رہے گی چہ جائیکہ اس کے سقوط کی طلب ہو۔

۲ یعنی جس شخص کے لئے زیور کا استعمال جائز نہ ہو کیا اس کے لئے سونے کو ڈھال کر زیور بنانا تابع ہوگا جبکہ اصل یہ ہے کہ سونے اور چاندی کا مالک بن سکتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ پہلی صورت میں اس کی خرید و فروخت جائز اور دوسری صورت میں ناجائز ہوگی۔

کرنا مشکل ہے۔ اس صورت میں تمام (۱) مباح منافع کی قیمت مجہول رہ جائے گی کہ صرف انہی پر عقد کیا جاسکے۔ یہ ہے مازری کا کلام جو کہ قابل توجہ ہے۔ (۲)

نیز جب ممنوع کی طرف قصد ثابت (۳) ہو تو یہاں سد ذرائع کا قاعدہ تقوی بھی ہے اور معارضہ کا قاعدہ جو کہ مصالح کے حصول کی خاطر مفاسد کو دور رکھنا ہے جو یہاں موجود ہے کیونکہ مفاسد کو دور رکھنے کا قاعدہ مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ یہاں (۴) تعاون کا قاعدہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہاں معاملہ "تعاون علی الاثم والعدوان" ہی کی طرح کا ہے (جو کہ ممنوع ہے) اسی لئے شراب بنانے کے قصد سے انگور خریدنا اور راہزنی کے لئے اسلحہ کی خرید اور برے کاموں کے لئے غلام کی خرید اور ایسی ہی دوسری چیزیں بالاتفاق ممنوع ہیں۔ اگرچہ یہ قصد تبعی ہو تو پھر

۱۔ یعنی اس کے ممنوع ہونے کی دوسری وجہ اور وہ حرام منافع کے علاوہ چیز کی قیمت سے لاعلمی کا لازم ہونا ہے۔

۲۔ دیکھئے یہاں مؤلف نے وہ قاعدہ کیوں جاری نہیں کیا جو درختوں کی مساقات میں کیا ہے۔ ان کے درمیان تھوڑی سی سفیدہ زمین پڑی ہو اور ایک دینار میں بیع اور صرف کا اجتماع کا اور اسی طرح ان چیزوں کا قاعدہ کیوں جاری نہیں کیا جن میں اس نے قلیل ممنوع کو کثیر جائز کا تابع بنایا ہے؟ یہاں اسے یہ وضاحت کرنا چاہئے تھی کہ اگر پگھلانے اور ڈھالنے کی قیمت ایک تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ تابع ہوگی اور جب اصل کی قیمت تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ تابع ہوگی اور اسی پر جواز و عدم جواز مترتب ہوگا اور اس کی تفریع دوسری فصل کے پہلے فائدہ پر ہوگی۔ اور ان میں کچھ فرق نہیں الا یہ کہ گزشتہ بیان میں ممانعت کی اصل دھوکہ اور جہالت ہے اور یہاں خرید کردہ چیز سے انتفاع کی ممانعت ہے۔ غالباً" اسی لئے ان کے احکام الگ الگ ہو جاتے ہیں اور عنقریب اس کی توجیہ آرہی ہے۔

۳۔ مگر مؤلف نے جو ممنوع کی طرف قصد کے آگے نکل جانے اور دو عقدوں کے ملنے سے اس کی کثرت کا ذکر کیا ہے جیسا کہ پہلے قلیل کی مثالیں دی ہیں کہ ان میں ممنوع کی طرف قصد کی بدگمانی ہوتی ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں میں لوگ کثرت سے قصد کرنے لگتے ہیں۔ تو یہاں یہ بات قوی تر ہے۔

۴۔ یعنی ممنوع کام پر تعاون اگر جائز طریقہ سے ہو تو وہ بھی شرعاً ممنوع ہوگا۔ یعنی جب تبعیت کے قاعدہ سے معارض دوسرے بہت سے اصول مل جائیں تو تبعیت کے اعتبار کا پہلو نظرانداز کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ مؤلف نے فصل ثانی کی ابتداء میں یہ کہہ کر "مالم یعارضہ اصل آخر" اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔

اس کی ممانعت کے حکم پر متفق ہونا بدرجہ اولیٰ (۱) ہوگا اگرچہ یہ (۲) سد ذرائع کے باب سے ہے۔ اس میں اختلافی نظر تو حکم طے کرنے اور فاسد یا غیر فاسد معارضہ کی نسبت (۳) سے ہوتی ہے اور اس کی تفصیل پہلے کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔

نواں مسئلہ

امر و نہی جب ایسی دو چیزوں (۴) پر وارد ہوں جن میں سے کوئی بھی دوسری کی تابع (۵) نہ ہو اور نہ ہی وہ وجود میں یا عرف عام میں ایک دوسرے کو لازم ہوں۔ الا یہ کہ ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں مکلف کا قصد دونوں کی طرف ایک ساتھ جاتا ہو' جیسے حلال و حرام کو ایک ہی سودے میں جمع کرنا...... تاکہ

۱۔ کیونکہ کوئی بھی جانب دوسری کے تابع نہیں۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا قصد کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس قسم میں یہی مفروضہ ہے۔ بخلاف انگور خریدنے کے اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے (یعنی شراب تیار کرنے کے لئے)۔

۲۔ غالباً" یہ لکنہ کے بجائے لکونہ ہونا چاہئے۔ اور اس تعلیل کا نتیجہ صرف یہ ہے کہ خلاف کا قصد ہی غرض ہو اور مالکیہ جو سد ذرائع کے قائل ہیں ان سے موافقت ہو جائے اور ان سے جو اس اصل میں ان سے مشارکت کرتے ہیں۔

۳۔ یہ محذوف سوال کا جواب ہے جو ان اصولی قواعد کا مقتضی ہے کہ علماء نے اس قسم کی ممانعت پر اتفاق کیا ہے باوجودیکہ وہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ لہٰذا مؤلف نے کہا: بلکہ علماء اس کی ممانعت اور حرمت پر متفق ہیں اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اس کا معاوضہ صحیح ہے یا غلط۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرمت کے قول سے فساد معارضہ کا قول لازم نہیں آتا۔ شافعی اور مالکی کہتے ہیں کہ اگر اس کی صحت پر کوئی دلیل دلالت نہ کرے تو معارضہ فاسد ہوگا خواہ یہ دلیل متصل ہو یا منفصل ہو اور حنفیہ کے ہاں اس کی بعض صورتوں میں بالنسبت اختلاف ہے۔

۴۔ غالباً یہاں عبارت سے لفظ اذا رہ گیا ہے۔ کہ اس کا جواب مؤلف کا قول فمعلوم...الخ بن سکے۔ اور اس کا قول "ولنصطلح" جملہ معترضہ ہے۔

۵۔ یعنی تبعیت کی اقسام میں سے کوئی بھی قسم جو سابقہ مسئلہ اور اس کی فصلوں میں گزر چکی ہیں اور مؤلف کا قول متلازمان...الخ نفی تبعیت کی وضاحت ہے۔

ہم اس مقام پر امر کو اباحت کے مقام پر (۱) لانے کے لئے سمجھوتہ کرلیں۔ کیونکہ ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور امر کبھی اباحت کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے:۔

فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ (۱۰/۶۲) — تو زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

یہاں اسی اصطلاح کے لئے قصد کا اختصار کیا گیا ہے اور معنی مضمون کی روش سے ہی معلوم ہو رہے ہیں۔ گویا معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی قصد ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ نہ ہی انہیں الگ الگ حکم پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ قصد اسے تسلیم نہیں کرتا اور مقاصد تو تصرفات میں معتبر ہوتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ شرع کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماع کے لئے احکام میں ایسی تاثیر ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی۔

اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ اجتماع خواہ مامور اور منہی میں ہو یا دو مامور میں ہو یا دو نہی میں ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف (ادھار) سے منع (۲) فرمایا ہے۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ رکھا

---

۱ یعنی ایسا مقام جو اباحت کو شامل ہو' وہ یوں کہ اس سے مراد طلب ہو یا تخییر ہو اور عنقریب جمع بین الاختین (دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا) کی مثالیں آرہی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک انفرادی صورت میں مباح ہے اور بیع اور سلف کو جمع کرنے کی بھی اور مباح بیع اور سلف مستحب مامور بہ کی بھی مثالیں آرہی ہیں اور مؤلف کا قول کہ "الحکم فیہما واحد" (ان دونوں کا حکم ایک ہے) یعنی اس مقام پر کیونکہ یہاں وہ دونوں نہی کے مقابلہ پر ہیں۔ تو جب منہی عنہ کے ساتھ مامور بہ مل جائے تو مامور بہ کے لئے کچھ ثابت نہ ہوگا۔ اور کبھی منہی عنہ کے ساتھ ملنے سے مباح ثابت ہوتا ہے اور مؤلف کا قول "لان الامر غالباً" اصل میں "ولان الامر" ہے جو مؤلف کے اس اصطلاح کو اختیار کرنے کی دوسری وجہ ہے۔ یہ تعلیل ان معنوں میں نہیں کہ ان دونوں کا حکم ایک ہے کیونکہ یہ بات واضح نہیں اور مؤلف المامور کے بجائے الماذون فیہ کا لفظ استعمال کر سکتا تھا اور جو اصطلاح عام میں اسے شامل کرلیتا ہے مگر یہ کہ اس کی عبارت ہی مختصر ہے۔

۲ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۶۶ ۲۷ پر گزر چکی ہے۔

جائے تو دونوں جائز ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمایا جبکہ انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک سے عقد نکاح جائز ہے اور حدیث میں کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت ہے۔ آپ ؐ نے فرمایا: "اگر تم ایسا کرو گے تو تم نے قطع رحمی (۱) کی" اور یہی بات ہمارے مسئلہ میں ہے وہ یوں کہ جمع کا حکم انفراد کا حکم نہیں ہوتا گویا اجتماع تاثیر رکھنے والا ہے اور یہی دلیل ہے اور اس کی تاثیر قطع رحمی (۲) میں ہے جو کہ اجتماع کو ختم کر دیتا ہے اور یہ بھی اجتماع کی تاثیر پر دلیل ہے اور حدیث میں صرف جمعہ کے دن (۳) روزہ رکھنے کی ممانعت (۴) ہے تا آنکہ اس کے ساتھ جمعہ سے پہلا یا پچھلا دن نہ ملایا

---

۱ اس ٹکڑے کو ابن حبان نے روایت کیا اور اس میں خطاب عورتوں سے ہے جیسا کہ نیل الاوطار میں ہے۔ پھر نیل الاوطار کے دوسرے مقام پر ابن عدی کی روایت میں یہ کہا ہے کہ یہ خطاب مردوں سے ہے۔

۲ یعنی بنفسہ حدیث کی عبارت میں قطع نظر اس نہی کی عبارت کے جو اس میں وارد ہے...... جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ جمع کرنے سے وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو انفراد کی صورت میں پیدا نہیں ہوتی جیسا کہ جمع سے بنفسہ نہی بھی یہی فائدہ دیتی ہے۔ اگرچہ اذا فعلتم نہ بھی کہا جاتا۔ اور آپ کا قول قطعتم ارحامکم یعنی تم اس صلہ کو بھی کاٹو گے اور اس جمع کرنے سے تمہارے درمیان جو معنوی اجتماع ہوا ہے اسے بھی کاٹو گے۔

۳ تو ..... میں نسائی کے سوا پانچوں سے مروی ہے کہ: "کوئی شخص صرف جمعہ کا روزہ نہ رکھے۔ الا یہ کہ ایک یا دو دن پہلے بھی روزہ رکھ لے۔" اور کنوز الحقائق دار قطنی کی روایت ہے کہ: "آپ نے صرف جمعہ کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔" اور اسی کتاب کے دوسرے مقام پر احمد اور شیخین سے مروی ہے کہ: "آپ ؐ نے جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا۔"

۴ یہ مامور بہ اور منہی عنہ کے اجتماع کی مثال ہے۔ اور اس جمع کا اثر ان دونوں کا ایک ساتھ حکم ہے اور مؤلف کا قول "وکذالک نہی عن تقدم" اس کے برعکس ہے۔ (یعنی اس جمع میں نہی ہے) گویا صرف رمضان (کے روزے) ہی مطلوب ہے۔ اور اس کے ساتھ شعبان کا دن ملانے سے منع کیا گیا ہے اور عید الفطر کے متعلق بھی یہی صورت ہوگی۔

جائے۔ اسی طرح رمضان سے پہلے ایک یا دو استقبالی روزے رکھنا بھی (۱) منع ہے۔ ایسی ہی صورت میں یوم فطر (۲) کے دن روزہ کی ممانعت کی بھی ہے۔ نیز آپ نے زکوٰۃ کے خوف سے الگ الگ ریوڑ کو یکجا کرنے اور اکٹھے ریوڑ کو الگ الگ کرنے (۳) سے منع فرمایا ہے۔ یہ سب احکام اس بات کا تقاضا (۴) کرتے ہیں کہ اجتماع کی ایسی تاثیر ہے جو انفراد کی نہیں۔ اور اس کا یہ اقتضاء کہ انفراد کا حکم اجتماع کا حکم نہیں یہ واضح کرتا ہے کہ اجتماع کا حکم انفراد کا حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ انفراد کی نفی (۵) میں ہو۔ نیز آپ ؐ نے مشروبات میں دو چیزوں کو ملانے سے منع (۶) فرمایا ہے

---

۱ "تم میں سے کوئی شخص سے پہلے ایک دن یا دو دن کے روزے نہ رکھے الا یہ کہ اگر کسی کا معمول ہی ایسا ہو (کہ وہ ہر مہینہ کے آخری ایک یا دو دن روزہ رکھتا ہو) تو وہ روزہ رکھ لے۔" اس حدیث کو تمسو میں پانچوں سے نکالا۔

۲ "عید الفطر اور عید الاضحیٰ ان دونوں میں روزہ رکھنا جائز نہیں۔" اس حدیث کو تمسو میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا اور یہ لفظ مسلم کے ہیں۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۷۵ پر گزر چکی ہے۔ جو یہ فائدہ دیتی ہے کہ اجتماع اور افتراق کے حکم پر انحصار کیا جاسکتا ہے جب تک کہ بڑی نیت نہ ہو جو اس کے قصد کے الٹ معاملہ بنا دے۔ گویا اصل حدیث میں ثابت ہے۔

۴ مؤلف نے اس پر اکتفا کر لیا جبکہ حدیث میں دو حکم ہیں کیونکہ جو شخص یہ مراد لیتا ہے کہ وہ اجتماع کا حکم ہے تو وہ انفراد کا نہ ہوگا۔ اسی لئے جب وہ دوسرا حکم قبول کرے گا تو اسلوب کی تبدیلی سے ہی قبول کرے گا تاکہ اسے اجتماع کی صورت میں بھی اپنی غرض کے لئے راجع بنالے اور وہ یہ ہے کہ اجتماع کے سلب سے ہی انفراد میں اثرانداز ہوگا کیونکہ اجتماع کے ساتھ انفراد نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس کی غرض کو کافی ہے اور اس کے مقابلہ میں عنقریب مؤلف کا یہ قول "وللافتراق ایضا تاثیر...الخ (افتراق کی بھی تاثیر ہوتی ہے...الخ) آرہا ہے۔

۵ الا یہ کہ اجتماع کے وقت انفراد کی صفت سلب کرنے سے اجتماع کے خاص اجزاء مفقود نہیں ہو جاتے۔ جیسا کہ اس کے مقابلہ کی توجیہ میں آئے گا۔ گویا اس صفت کو زائل کرنے سے یہ فائدہ نہیں ہوتا کہ اجتماع کے اجزاء میں سے ہر جزو علیحدہ ہو جائے اور ہر جزو کو اس کے مناسب حکم ملے۔

۶ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منقہ اور کھجور ملانے سے منع فرمایا اور گدری اور پکی کھجور کو ملانے سے بھی اور فرمایا: منقہ اور کھجور کو اکٹھا نہ ملاؤ اور نہ ہی گدری اور تازہ کھجور کی نبیذ بناؤ۔" اس حدیث کو تمسو میں پانچوں سے نکالا۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ ؐ نے فرمایا: "سرخی مائل کھجور اور تازہ کھجور کو ملا کر نبیذ نہ بناؤ اور نہ

کیونکہ ان چیزوں کے اکٹھا ہونے میں یہ تاثیر ہے کہ جلد نشہ کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور آپ ؐ نے ماں اور اس کے بچے کو جدا کرنے (۱) سے منع فرمایا اور یہ بات صحیح احادیث (۲) میں وارد ہے اور دو بھائیوں کو بھی جدا کرنے سے منع فرمایا اور یہ حدیث حسن (۳) ہے۔ اور شریعت میں ایسی مثالیں بہت ہیں۔

ہی تازہ کھجور اور منقی کو ملاکر نبیذ بناؤ بلکہ ہر چیز کا علیحدہ علیحدہ نبیذ بناؤ۔" اس حدیث کو ته‌سه‌و‌ر میں مسلم، مالک، ابوداؤد اور نسائی سے نکالا۔

۱ کیونکہ اس سے اجتماع کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے کہ ماں اپنے بچے کا دھیان رکھ سکے اور اسے دیکھ کر اپنے دل کا سکون حاصل کرے۔ اسی لئے امام مالک کے نزدیک ایسا عقد فسخ ہو جاتا ہے جس میں یہ بات شامل ہو۔

۲ اسے منتقی الاخبار میں احمد اور ترمذی سے روایت کیا: ابو ایوب کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "جس نے ماں اور اس کے بیٹے کے درمیان جدائی ڈالی قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان جدائی ڈال دے گا۔" شوکانی اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں ابو ایوب کی حدیث کو دار قطنی اور حاکم نے بھی نکالا ہے اور حاکم نے اسے صحیح اور ترمذی نے حسن کہا ہے۔ اور اس کی اسناد میں حی بن عبداللہ المعافری ہے جو مختلف فیہ ہے۔ بیہقی نے اسے دوسرے طریق سے نکالا ہے لیکن اس میں انقطاع ہے اور داری کے ہاں اس کا ایک اور طریق ہے۔

۳ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اسے لوٹالو اسے لوٹا لو۔" جبکہ حضرت علیؓ نے دو بھائی غلاموں میں سے ایک کو بیچ دیا تھا اور یہ دونوں بھائی غلام کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کئے تھے۔ اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔ شوکانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث میمون بن ابی شبیب کی روایت سے ہے اسے ابوداؤد نے معلل قرار دیا ہے کیونکہ ان دونوں میں انقطاع ہے اور حاکم نے اسے نکالا اور اس کی اسناد کو درست قرار دیا۔ اور بیہقی نے اس کے شواہد کی وجہ سے اسے راجح کہا ہے۔ اور علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام بھائیوں کو بیچنے کا حکم دیا۔ میں نے انہیں الگ الگ کر کے بیچ دیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتلائی تو آپ ؐ نے فرمایا: انہیں ڈھونڈو اور دونوں کا سودا واپس کرو اور انہیں اکٹھا ہی بیچو۔" اسے منتقی الاخبار میں احمد سے روایت کیا۔ شوکانی کہتے ہیں اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ حافظ نے کیا ہے اور اسے خزیمہ، ابن جارود، ابن حبان، حاکم، طبرانی اور ابن القطان نے صحیح کہا ہے۔

علاوہ ازیں جب اجتماع کے سلسلہ میں اس سے زیادہ (۱) عام ولائل اخذ کئے جائیں تو وہ اس اعتبار سے مجموعی طور پر بڑھ جاتے ہیں۔ جیسے اکٹھا کرنے کا حکم اور الگ الگ کرنے سے ممانعت۔ کیونکہ اجتماع میں ایسے معانی پائے جاتے ہیں جو انفراد میں نہیں ہوتے۔ جیسے ایک دوسرے سے تعاون اور باہمی امداد اور اسلام کی بڑائی اور اس کے شعائر کا اظہار اور کلمۂ کفر کا خاتمہ کرنا۔ اسی لئے نماز باجماعت اور جمعے اور عیدین مشروع کی گئیں اور ذوی الارحام میں خصوصاً اور تمام مسلمانوں میں عموماً میل جول کو مشروع کیا گیا اور شریعت نے اجتماع کی تعریف اور افتراق کی مذمت کی اور باہمی اصلاح کا حکم دیا اور اس کی ضد (تفرقہ) اور اس کی طرف لے جانے والی باتوں کی مذمت کی اور ان کے علاوہ ان دوسری باتوں کا بھی حکم دیا جو اس معنی میں ہیں۔

علاوہ ازیں نظری اعتبار بھی اس بات کا فیصلہ دیتا ہے کہ اجتماع میں کوئی ایسی زائد بات موجود ہوتی ہے جو افتراق کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

یہی اجتماع کی تاثیر کا پہلو ہے۔

اور افتراق میں بھی ایک دوسرے پہلو سے تاثیر ہوتی ہے کیونکہ اگر اجتماع کی صورت میں کئی معانی ہو سکتے ہیں جو افتراق میں نہیں ہوتے تو افتراق کے (۲) بھی کئی معانی ہوتے ہیں جنہیں اجتماع کی حالت (۳) زائل نہیں کر سکتی گویا بیع اور سلف اکٹھا

---

۱ یعنی قطع نظر اس کے کہ اس میں دو مامور بہ کاموں کے جمع یا ایک مامور بہ اور دوسرے منہی عنہ کی جمع کی قید لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے درمیان اجتماع کے حکم کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ایک ہی ہوگا یا نہیں۔ اس لئے کہ بحث میں اس کی کئی صورتیں ہیں۔

۲ دیکھئے مؤلف نے ان آثار کا کیوں ذکر نہیں کیا جن کا گزشتہ حدیث میں اشارہ ملتا ہے کہ دو خلطوں کے اپنا اپنا مال الگ کر لینے سے زکوٰۃ کی زیادتی یا کمی پر اثر پڑتا ہے جسے انہیں زکوٰۃ کے خوف سے ایسا نہ کرنا چاہئے۔

۳ مؤلف نے یہ نہیں کہا کہ "اجتماع کے وقت نہیں پائے جاتے بلکہ آنے والی تمام صورتوں میں اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ متعدد امور جب جمع ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے

ہونے کی نہی کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے افتراق (۱) کے بھی کچھ معنی ہیں جو حالت اجتماع میں موجود ہیں اور وہ ان دونوں میں ہر ایک سے انتفاع ہے اور یہ معنی اجتماع سے باطل نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں کے اجتماع سے کچھ زائد معنی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے نہی واقع ہوئی اور اجتماع میں معنی کی زیادتی سے یہ لازم نہیں آتا کہ انفراد کے معنی بالکل ہی معدوم ہو جائیں اور اس کی مثال (۲) نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا ہے اور وہ دلائل بھی جو اس معنی میں پہلے ذکر ہو چکے۔

پھر اگر اجتماع کے کچھ معنی ہیں جو انفراد میں نہیں ہوتے تو اجتماع میں انفراد کے بھی کچھ خواص ہیں جو باطل نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان اکٹھی چیزوں میں سے ہر ایک کے کچھ معنی ہیں جو اگر باطل ہو جائیں تو اجتماع کے معانی بھی باطل ہو جائیں گے اور وہ چیزیں بمنزلہ اعضائے انسان ہیں جن سب کے مجموعہ کو انسان کہتے ہیں لیکن اگر ان سب اعضاء کے مجموعہ کو ایک ہی رتبہ اور ایک ہی معنی حاصل کرنے پر فرض

خواص کو نابود نہیں کر دیتا۔ یعنی مجتمعات کے وہ معانی جو انفراد کے وقت ان کے لئے ثابت شدہ ہوتے ہیں اجتماع کے وقت ثابت شدہ ہی رہتے ہیں اور یہی وہ بات ہے جو مؤلف کی مراد ہے۔ اور عنقریب وہ اس پر تعارض اور نظری اختلاف مترتب کرے گا۔ گویا اس صورت کے علاوہ انفراد اور اجتماع کے درمیان مقابلہ درست نہ ہوگا۔ افتراق کے ان معانی کا مقابلہ نہ ہوگا جو اجتماع کے وقت نہیں پائے جاتے۔ اور مؤلف کا قول ہے "للانفراد فی الاجتماع خواص لا تبطل بہ" یعنی یہ درست اور معقول بات نہیں کہ اجتماع سے انفراد کے خواص باطل ہو جائیں کیونکہ اس بطلان سے وہ معنی ہی باطل ہو جاتے ہیں جو اجتماع میں ہوتے ہیں جیسا کہ اس نے مثال دی ہے۔ کہ انسانی جسم کے اعضاء اجتماع کے وقت اپنی خاصیت کی حفاظت کرتے ہیں۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو بلکہ یہ مجموع صرف ہاتھ یا پاؤں یا آنکھ ہی ہو جائے تو وہ انسان نہ ہوگا گویا ہر عضو کی اپنی خاصیت کی محافظت سے ہی انسان کی حفاظت ہے جو ان مجتمعات سے بنا ہے گویا یہ ماقبل پر ترقی کے مانند ہے اور مؤلف یوں کہہ رہا ہے کہ: بات اتنی ہی نہیں کہ اجتماع اپنے کسی بھی افراد کی خاصیت کو نابود نہیں کرتا بلکہ اجتماع بنفسہ ان انفرادات کی حفاظت سے متحقق ہوتا ہے۔

۱۔ یعنی بیع اور سلف کے افتراق کے وقت۔

۲۔ اجتماع کے وقت بھی دونوں بہنوں میں سے ہر ایک سے زوجیت کے منافع موجود ہوتے ہیں لیکن نہی اجتماع کی صورت میں زائد معنی پر وارد ہوئی ہے۔

کیا جائے تو انسان باطل ہو جائے گا بلکہ جو فائدہ انسان کو اس کا سر دیتا ہے وہ اس کا ہاتھ نہیں دیتا اور جو فائدہ ہاتھ دیتا ہے، وہ پاؤں نہیں دیتا۔ یہی حال متشابہ اعضاء کا ہے جیسے ہڈیاں، پٹھے اور رگیں وغیرہ۔ تو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے تمام (۱) اجتماعات کی بات سمجھی جاسکتی ہے۔

گویا اجتماع کا امر(۲) اور تفرقہ سے نہی حالت اجتماع کے افراد کے فوائد کو باطل نہیں کر سکتی۔ (۳) اور جس حیثیت سے اجتماع سے فائدہ حاصل ہوتا ہے حالت اجتماع میں افتراق کی رو سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ پھر جس طرح دو چیزوں کے اجتماع میں ہر ایک کا مستقل حکم ہونا درست ہے اسی طرح اس پہلو سے ان دونوں کا

---

۱ لیکن یہ اعتباری جمع نہیں ہے۔ جیسے مثلاً دو متضاد چیزوں کا ایک عقد یا ایک صیغہ میں اکٹھا کرنا۔ انسانی اعضاء کا ایک طبعی نظام ہے جو اسے مشترکہ زندگی بنا دیتا ہے اور عمل تقسیم شدہ ہوتا ہے جیسا کہ مؤلف کہہ رہا ہے: اس سے محض دو چیزوں کا ایک صیغہ یا ایک قصد میں جمع کرنا کہاں سے آگیا؟ اور غالباً مؤلف کی اس تشبیہ سے مراد تقریب ہے۔ ورنہ مجرد پر شریعت میں اصولی قاعدہ کیسے بنا کیا جاسکتا ہے جس پر احکام و تفاریع بنا کئے جاسکیں؟ ہاں بات یہ ہے کہ جیسا پہلے گزر چکا کہ احکام انسان کی عادت کی راہوں پر بنا کئے جاتے ہیں۔ خواہ یہ عادت طبعی ہو یا غیر طبعی لیکن وہ عادت حقیقی ہو تشبیہی اور اعتباری نہ ہو۔

۲ یہ اجتماع کی تاثیر پر زیادہ اعم معنوں میں دلیل ہے جن کا غیر مبطل سے ذکر گزر چکا ہے یعنی دو سابقہ دلیلوں سے اور یہ مؤلف نے سابقہ مقدمات میں دور تک جانے اور پہلے مسئلہ سے یہاں تک آنے کا آغاز کیا ہے تاکہ آنے والے قاعدہ کی اصل بنا سکے۔

۳ بلکہ انسان کے افراد میں سے ہر فرد اس اجتماع میں پیوست ہوتا ہے اور اپنے تمام خواص کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات واضح ہے اور مؤلف کا قول کہ "فمن حیث حصلت الفائدۃ...الخ" تو یہ مجموع پر مرتب ہے جس میں اس لئے بیان کیا ہے کہ اجتماع میں ہر فرد کی اور جزء کی ایک تاثیر ہوتی ہے جو اجتماع کے وقت موجود رہتی ہے۔ نیز مؤلف کا قول ہے وایضاً یہ فرض مسئلہ کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس بات کی طرف کہ دو مجتمع چیزوں میں سے کوئی بھی ایک دوسری کے تابع نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہر ایک کے حکم کا مستقل ہونا درست ہے تو کیا اب اجتماع کی تاثیر کا اعتبار کیا جائے گا یا انفراد کے اثر کی بقاء کا؟ یعنی اب اہل نظر و اجتہاد کے دو مدرک سامنے آگئے۔ ایک وہ جو اجتماع کی تاثیر پر مبنی ہو اور دوسرا وہ جو چیزوں کی اجتماع کے وقت اپنے خواص کی حفاظت پر مبنی ہو۔

اعتبار بھی کیا جانا درست ہے۔ لہٰذا ہمارے اس جیسے مسئلہ میں وہ متعارض ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ان میں غور کرنا پڑتا ہے گویا اکیلے اجتماع کا اعتبار انفراد کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوتا۔

اور ہر اعتبار کا ایک پہلو ہے جو مجتہدین کے افکار کو ایک دوسرے کے اندر کھینچتا ہے۔*

جب یہ صورت ہو اور جب مقصد میں دو امر مل جائیں تو وجود میں ان کا حکم لازم و ملزوم کی طرح کا بن جاتا ہے جن کا حکم ایک ہی شے کا حکم ہوتا ہے۔ لہٰذا ان میں ایک ساتھ امر اور نہی کا اجتماع ممکن نہیں ہوتا۔ جیسا کہ متلازم اشیاء کے بارے میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور کیا ضروری ہے کہ پہلے (۱) ان پر امر کا یا نہی کا حکم متوجہ ہو یا نہ ہو کیونکہ بعض علماء عرف وجودی اور استعمال کا اعتبار کرتے ہوئے ان پر علیحدگی کا اور استقلال کا حکم لگاتے ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک کی شان اپنے ساتھ والی چیز سے منفرد ہوتا ہو اور علماء کے درمیان اس مسئلہ "ایسی سودا بازی جو حرام و حلال کو اکٹھا کردے۔" میں اختلاف موجود اور ان دونوں سے متعلق ہر قول کی وجہ ظاہر ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ: جس چیز پر دلیل تاکید کر رہی ہو وہی اول ہے۔ کیونکہ جب اجتماع کی تاثیر ثابت ہوگئی اور اس کا حکم ایسا ہے جو حالت انفراد میں نہیں ہوتا تو ان پر دو امروں میں سے ہر ایک مجموعی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسے ہی ہو گیا جیسا کہ تابع (۲) متبوع کے ساتھ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ پوری چیز کا جز بن گیا اور کل

۱۔ یعنی ان دونوں پر امر اور نہی کا اکٹھا ایک ہی حکم متوجہ نہ ہو۔ بلکہ ہر ایک کا الگ ہو۔ اور یہ اس مخص کی سوچ ہے جو اجتماع کے وقت منفردات کے خواص کے بقاء کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جو اس سے پہلے تھا وہ اس سے پہلے والے کے لئے تھا۔ گویا مؤلف کا قول "فان من العلماء... الخ" کے قول "اولا" کی وضاحت ہے۔

۲۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تابع کے لئے متبوع کے حکم کے بغیر اور کوئی حکم نہیں ہوتا۔

کا کچھ حصہ کل کے تابع ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل وہ ہے جو کتاب الاحکام میں گزر چکی کہ کسی چیز کا جزء کے ساتھ مباح ہونا کل کے ساتھ مطلوب ہوتا ہے یا جزء کے ساتھ مستحب کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اور وہ تمام اقسام جن میں جزء کا حکم اور ہوتا ہے اور کل کا اور۔ ایسی صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ امر و نہی ایک ساتھ وارد ہو رہے ہیں کیونکہ جب ہم پورے کی طرف نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کل میں نہی موجود ہے تو اس سے جو چیز نہی سے متعلق ہو نہی ادھر متوجہ ہوتی ہے اور اس کی وجہ مازری کی تعلیل اور اس کے ساتھ جو کچھ مذکور ہے' میں گزر چکی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہر دو جزء میں سے ہر ایک تابع کے ساتھ متبوع کی طرح ہو گیا تو جزء(۱) حرام کا متبوع ہونا تابع ہونے سے اولیٰ نہیں۔ اور جو کچھ کتاب الاحکام میں گزر چکا اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کا جو معارض ہے وہ افراد کا اعتبار ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ رہی مازری کی توجیہ تو اس کا اعتبار مختلف (۲) فیہ ہے۔ اور وہ نہ مالکی مذہب میں متفق علیہ ہے' نہ کسی دوسرے میں۔ گویا وہ ایسے امور سے ہے جس کی طرف مجتہد کا جانا بھی ممکن ہے اور نہ جانا بھی۔

۱۔ در حقیقت مؤلف نے متبوع کو جزء الحرام نہیں بنایا بلکہ ایسی شکل کو بنایا ہے کہ اس سے یا کسی دوسری وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جو مفسدہ کی مقتضی ہوتی ہے اور اسی مفسدہ کی وجہ سے نہی ہوتی ہے۔

۲۔ مؤلف پر یہ بات باقی ہے کہ مفاسد کو دور کرنے کے لئے سد ذرائع اور تعاون کے جن قواعد کا اس نے ذکر کیا ہے ان کا جواب دے۔ اور مجتہد کے لئے یہ بات سہل نہیں کہ وہ اس جیسے تین اہم اصولی قواعد سے آنکھ بند کرلے جبکہ مقابلہ میں انفراد کی تاثیر اور ان کے ان خواص کے باقی رہنے کا قاعدہ ہے جنہیں وہ صرف انسان کے اعضاء سے تشبیہ بعید کی صورت میں ہی برقرار رکھ سکتے ہیں۔

دسواں مسئلہ

دو امر(۱) جب دو ایسی چیزوں پر وارد ہوں جن میں ہر ایک دوسرے کی تابع نہ ہو تو جب کسی مکلف کا قصد ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں دونوں کی طرف ایک ساتھ جاتا ہے تو اس کے متعلق پہلے گزر چکا کہ جمع کی ایک تاثیر ہوتی ہے۔ اس میں ایسے معنی ہوتے ہیں جو انفراد میں نہیں ہوتے۔ جیسا کہ انفراد کے معنی اجتماع سے باطل نہیں ہوتے۔

لیکن اس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے احکام دوسرے کے منافی ہوں گے یا نہ ہوں گے۔

اگر ایسی ہی صورت ہو تو اس کا حکم ان دونوں چیزوں کا سا ہوگا جن پر امر اور نہی کا اجتماع ہو اور ان کا اکٹھا قصد کیا گیا ہو۔ اور یہ اس مسئلہ کا اقتضاء ہے جو اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی چیز کے لئے شرعی احکام اکٹھے ہوں تو وہ چیز جن مصالح کے لئے بنائی گئی ہو وہ اس سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکلفین کے اعمال میں سے ہر ایک عمل ہے۔ خواہ وہ عادت ہو یا عبادت۔ تو جب دو عمل ایک ساتھ ہوں اور ان میں ہر ایک کے احکام ایسے ہوں جو دوسرے کی اس طرح نفی کرتے ہوں کہ وہ اجتماعی قصد میں ایک ہی چیز بن جائیں تو متنافی احکام جو مصالح کے لئے وضع ہوئے تھے اکٹھے ہو جائیں گے تو مصالح کی وجوہ

---

۱ یہ مسئلہ پہلے کے ساتھ اس بات میں مشترک ہو جاتا ہے کہ وہ دو چیزیں جن کا مکلف ایک ہی عمل میں اکٹھا قصد کرتا ہے اور وہ چیزیں پہلے بیان کردہ تبعیت کی وجوہ میں سے کسی وجہ میں ایک دوسری کے تابع نہیں ہیں اور اس بات میں وہ مختلف ہیں کہ انفراد کی صورت میں ان دونوں میں سے ایک پر امر وارد ہوتا ہے اور دوسری پر نہی۔ رہی یہ صورت تو اس میں نہی کسی چیز پر متوجہ نہیں ہوتی۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ معتبر شرعی لوازم ہیں۔ اور یہ لوازم ایک دوسرے کی نفی کر دیتے ہیں تو کیا لوازم کی یہ مضافات ان چیزوں کے ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں اکٹھا ہونے کی عدم صحت کا موجب بن سکتی ہے کہ عقد کو باطل بنا دے؟ یا نہیں بن سکتی؟

کی نفی کر کے انہیں دور ہٹا دیں گے۔ اور جب ان کی نفی ہو جائے تو وہ مصالح نہیں رہیں گے۔ جو حالت انفراد میں تھے۔ اور مامور بہ کے ساتھ منہی عنہ کے اجتماع میں حال اپنی وجہ استقرار پر بحال رہتا ہے تو وہ احکام کو ختم کر دینے میں برابر ہوتے ہیں کیونکہ نہی مفاسد پر بھروسہ کرتی ہے اور امر مصالح پر۔ اور ان کا اجتماع ممانعت کی طرف لے جاتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ لہٰذا جو ایسی صورت ہو وہ ممتنع ہو جاتی ہے۔

اور اس کی اصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف سے منع کیا ہے۔ کیونکہ بیع تو دھوکہ دہی اور ہوشیاری کے باب سے ہے اور سلف (ادھار) مہربانی' فراخدلی اور احسان کے باب سے ہے۔ پھر جب یہ دونوں اکٹھے ہو جائیں تو سلف بیع کے معنی میں جا داخل ہوتا ہے اور اپنی اصل سے نکل جاتا ہے جبکہ وہ چاندی کی چاندی سے اور سونے کی سونے سے ادھار پر بیع سے مستثنیٰ ہے۔ گویا استثناء کی ہوئی چیز' اس لحاظ سے کہ وہ استثناء شدہ ہے اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے اور وہ ہے صرف (۱) (تبادلہ ہم جنس اشیاء) جس کی اصل دھوکہ دہی اور ہوشیاری ہے اور صرف میں ہوشیاری اور نفع کی طلب ممنوع ہے۔ گویا سلف جب بیع کے اقتران کے ساتھ اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے تو دو وجہوں سے ناممکن الوصول ہو جاتی ہے۔ ایک وہ مدت جو سلف میں ہوتی اور دوسرے نفع کی طلب جو ہوشیاری کا تقاضا ہے کہ وہ بیع کی طرف اسی صورت میں ضم ہوتی ہے کہ یہ معنی اجتماع کے قصد میں دخل انداز ہوں۔

علی ہذا القیاس یہی معنی مکلف کے اس عبادت وغیرہ میں کسی دوسرے کو شریک بنانے میں جاری ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ خواہ یہ حکم وجوب کا ہو یا

---

۱ یہاں صرف کے بجائے بیع چاہئے اور مئولف کا قول "والمکا یسته فیه" (اور اس میں چالاکی ہے) یعنی سلف میں۔

استحباب کا یا اباحت(۱) کا۔ جبکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کا(۲) تابع نہ ہو اور ان کے احکام ایک دوسرے کی نفی کرتے ہوں۔ مثلاً کھانا' پینا' ذبح اور کلام نماز کے منافی ہیں اور نماز میں فرض اور نفل کی نیت کو جمع کرنا(۳) اور عبادت

---

۱ اس کا عطف ماقبل پر ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر اس اصطلاح کی بنا پر جو اس سے پہلے مسئلہ میں مذکور ہے۔

۲ جیسے ٹھنڈک اور صفائی چاہنا اور حواس کو بیدار کرنا' وضو اور غسل کے ذریعہ رفع حدث کے ساتھ۔ اور جیسے بخار' روزے کی عبادت کے ساتھ۔ اور صحت' حج کے سفری فریضہ کی ادائیگی کے ساتھ۔ اور اسی طرح قصد میں جس چیز کی بھی عبادت کے لئے تبعیت کی صورت ہو۔ اور مؤلف یہ بات پہلے بیان کر چکا ہے کہ ابن عربی اور غزالی کا اس بات میں اختلاف ہے کہ ایسی عبادت میں خلوص رہتا ہے یا نہیں جبکہ اس کی بنیاد دونوں قصدوں کی علیحدگی کی صحت پر ہے جیسا کہ ابن عربی کا خیال ہے یا اس کی بنیاد محض اجتماع کے وجود میں آنے پر ہے خواہ علیحدگی بھی صحیح ہو جیسا کہ غزالی کی رائے ہے۔ کتاب المقاصد کی چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ کی بعد والی فصل کی طرف راجعت فرمایئے۔ اور ابھی ابھی یہ بات گزر چکی ہے کہ جب ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع ہو اوران کے احکام متنافی ہوں۔ جیسے ایک ہی دینار میں بیع اور صرف کا اجتماع تو اس کا کچھ نقصان نہیں کیونکہ تابع کو نظرانداز کر دیا جائے گا تو جب اس کے کلام کو تابع میں محمول کیا جائے جیسے مذکورہ صرف اور بیع کی صورت میں تو اس کا کلام واضح ہو جاتا ہے اور نہ گزشتہ بیان سے کچھ تعارض رہتا ہے اور بعد کے بیان سے جو ٹھنڈک چاہنے سے متعلق ہے اور جو کچھ اس میں اختلاف ہے اور یہ بات متعین ہوگئی کہ مؤلف کے اس کلام "اذا لم تکن تبعا" مذکورہ صورت سے ملتی جلتی صورتوں پر محمول کیا جائے گا خواہ یہ معاملات میں ہوں جبکہ اس کی بحث عبادات میں ہے جس میں یہ اکٹھے ہوتے ہیں۔

۳ جیسے مثلاً کوئی شخص جماعت کے ساتھ دوبارہ نماز ادا کرے اور ایک ساتھ فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے۔ گویا اس نے دو ایسی چیزوں کو اکٹھا کر لیا جنکے احکام ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ فرض کے ترک سے آدمی گناہگار ہو جاتا ہے مگر نفل کے ترک سے نہیں ہوتا۔ فرض کے لئے جماعت سنت ہے' نفل کے لئے نہیں۔ فرض کے لئے نماز قائم کی جاتی ہے نفل کے لئے نہیں۔ فرض میں قادر شخص پر کھڑے ہوکر ادائیگی واجب ہے' نفل میں قیام واجب نہیں' وغیرہ وغیرہ۔ اور جیسے کوئی شخص فرض ظہر کی نیت کرے اور اس کے پہلے یا بعد کی مطلوبہ رکعات میں استحباب کی۔ یہاں بھی ان رکعات کے فرض سے پہلے یا بعد معتبر ہونے اور اس کی موجودہ ادائیگی کے درمیان منافات ہے۔ اسی لئے ایسی بات کسی کے لئے جائز نہیں۔ مگر جب مثلاً وہ ظہر اور تحیتہ المسجد کی نیت کرے تو علماء کہتے ہیں کہ اسے اس کا ثواب مل جائے گا اور اس تحیتہ کی طلب ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے ایسی نیت نہ کی تھی تو تحیتہ ساقط اور ثواب نہیں ہو گا۔ نیز علماء کہتے ہیں کہ جس شخص پر

کہ فرض اور مستحب ایک ساتھ ادا ہوں اور ایک ہی عمل میں دو فرضوں کو ایک ساتھ جمع (۱) کرنا جیسے دو ظہر کی نمازیں یا عصر کی دو نمازیں' یا ظہر اور عصر' یا رمضان کے روزہ کی ایک ساتھ ادا بھی اور قضا بھی۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور۔

اسی لئے امام مالک نے ایک عقد کو دوسرے کے ساتھ اکٹھا کرنے سے منع کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں اختلاف ہے۔ گویا جواز کی بنیاد اس شہادت پر ہے کہ حالت اجتماع میں انفراد (۲) کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ان کے احکام میں منافات نہیں۔ امام موصوف نے صرف اور بیع' نکاح اور بیع' قراض اور بیع' مساقات اور بیع' شرکت اور بیع' دلالی اور بیع کے اجتماع سے منع کیا ہے...... اور ان اشیاء کے ساتھ اجتماع میں اجارہ (اجرت' مزدوری' کرایہ) بیع کی طرح

رمضان کی قضاء ہو اور وہ نفلی روزہ مثلاً شوراء کا یا ایام بیض یا یوم عرفہ کے روزہ کے ساتھ اس کی نیت کرے۔ جبکہ واقع یہ ہے نفلی روزہ شروط کے لحاظ سے اور جو کچھ اس میں مطالبہ ہوتا ہے فرضی روزہ سے اعم ہے۔ تو اس فرضی قضاء کو بغیر منافات کے نفل کے ساتھ اکٹھا کرنا ممکن ہے جبکہ کوئی دوسرا مانع نہ ہو جو ان دونوں صورتوں میں منافات کا تقاضا کرے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور ہم نے فرض کے ساتھ بتحیتہ المسجد کی نیت میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا۔ اور مؤلف کا قول ہے "والعبادۃ" یعنی مطلقاً خواہ یہ نماز نہ ہو۔ اور آپ روزوں کا مسئلہ سمجھ چکے ہیں اور اسی طرح نفلی عمرہ کے ساتھ حج ہے کہ دونوں اکٹھے صحیح ہیں۔

۱ کیونکہ وہ ایک لحاظ سے متنافی ہیں کیونکہ ان میں سے ایک تو وقت خاص کے لئے واجب اور دوسری دوسرے وقت کے لئے ہے۔ اسی لئے کفاروں کے مقتضی کے مطابق ایک کفارہ جائز نہیں۔

۲ جیسا کہ اشہب نے کہا ہے: صرف اور بیع حرام نہیں اور اس بات سے انکار کیا کہ امام مالک نے اسے حرام کہا ہے اس کے خیال کے مطابق یہ عقد دو امور پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک فرداً فرداً جائز ہے۔ اشہب نے کہا کہ مالک نے جس چیز کو حرام کیا وہ سونے کے بدلے سونا ہے جبکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سامان ہو۔ ابن عرفہ نے کہا کہ یہی بات بھلی معلوم ہوتی ہے اگرچہ مشہور کے خلاف ہے۔

ہے...... نیز انہوں نے اٹکل(۱) اور ماپ کو اکٹھا کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ اور علماء نے اجارہ اور بیع کے اجتماع میں اختلاف کیا ہے۔ اور یہ سب کچھ ایک ہی عقد میں مختلف احکام کے اجتماع کی وجہ سے ہے۔ گویا صرف تو انتہائی تنگی پر مبنی ہے یہاں تک کہ اس میں جنس میں تماثل حقیقی کی شرط (۲) ہے اور فوری قبضہ لینا جس میں نہ تردد ہے نہ تاخیر(۳) اور نہ ہی (وکالت وغیرہ کا) تعلق باقی رہتا ہے۔ (۴) جبکہ بیع ایسی نہیں ہوتی۔ اور نکاح باہمی کرم' نرمی اور عدم تنازعہ پر مبنی ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حق مہر کو صدقہ کا نام دیا اور وہ بلاعوض عطیہ ہے اور نکاح میں سپرداری جائز ہے بخلاف بیع کے اور مضاربت اور مساقات فراخدلی پر مبنی ہیں کیونکہ اصل ممنوع سے مستثنیٰ ہیں۔ اور وہ مجہول چیز کی اجرت ہے گویا وہ رخصت کی طرح بن گئے۔ بخلاف بیع کے کہ قیمت' فروختنی چیز اور مدت وغیرہ کسی چیز کی لاعلمی نہیں ہوتی۔ گویا بیع کے احکام مضاربت و مساقات کے احکام کے منافی ہیں۔ اور شرکت کی بنیاد جانبین کے معاش کے قیام پر تعاون اور بھلائی پر ہے جو ہردو شریکوں میں سے ہر ایک کی طرف بالنسبت ہوتی ہے جبکہ بیع اس کے برعکس ہے اور

---

۱ ایک ہی عقد میں غلہ کے ڈھیر کا اٹکل سے سودا اور غلہ کے پیمانہ سے سودا کو اکٹھا کرنا ممنوع ہے۔ اسی طرح زمین کے ڈھیر کا سودا اور اس کار کاز سے سودا بھی ممنوع اور یہ بھی ممنوع ہے کہ سودا غلہ کے ڈھیر کا ہو اور پیمانہ زمین ماپنے کا ہو۔ کیونکہ ایسے عقد میں کوئی ایک چیز یا دونوں ہی ایک ساتھ اپنے اصل سے نکل جاتی ہیں کیونکہ غلہ میں اصل ماپنا ہے اور زمین میں اصل یہ ہے کہ اس کو اندازہ سے بیچا جائے۔ البتہ جب زمین اندازہ سے خریدے اور غلہ کے لئے پیمانہ ہو تو پھر کوئی رکاوٹ نہیں کیونکہ دونوں اپنی اصل پر آگئے۔

۲ جنس میں تصدیق اور اسی طرح عدد یا وزن میں تصدیق سے صرف جائز نہیں بلکہ صرف میں فیصلہ سے پہلے ان سب کا ثابت شدہ ہونا ضروری ہے۔

۳ علماء کہتے ہیں کہ یہ بہت تنگی کی بات ہے کیونکہ اس میں نقد بہ نقد لین دین کا مطالبہ ہے۔

۴ اگرچہ وہ خود حاضر ہوئے بغیر کسی دوسری کو قبضہ کے لئے وکیل بنا لے۔

جعل (دلالی، مزدوری) عمل کی جہالت پر اور عامل کے خیار (۱) پر مبنی ہے جبکہ بیع ان دونوں باتوں کو تسلیم نہیں کرتی اور ماپنے کی چیز میں پیانہ کا اعتبار اس چیز کے علم میں انتہائی امکان کا قصد ہے جبکہ اٹکل فروختنی چیز کے علم میں نرم روی پر مبنی ہے کیونکہ اس میں تخمینہ کو جائز سمجھا گیا ہے جو علم کی حد کو نہیں پہنچتا۔ اور اجارہ ایسے منافع پر عقد ہے جو موجود نہیں۔ گویا وہ جہالت کی اصل پر مبنی ہے جو صرف شرکت کی طرح تعاون کی ضرورت کے لئے جائز ہوا۔ اور بیع میں یہ بات (۲) نہیں۔ اور علماء نے کچھ فروختنی سامان میں دوٹوک بات اور باقی میں خیار میں بھی اختلاف کیا ہے۔ اور ممانعت کی وجہ بنیاد دوٹوک بات اور خیار کا تضاد ہے۔

اور علماء نے جیسے دو عادی امور کے ایک ہی عمل میں جمع ہونے میں اختلاف کیا ہے، جس کی بنیاد ان کے احکام میں تضاد اور عدم تضاد ہے اسی طرح انہوں نے عبادی امر کے عادی کے ساتھ جمع ہونے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ جیسے حج یا جہاد میں تجارت (۳) اور جیسے وضو کے ساتھ ٹھنڈک حاصل کرنے کا قصد، اور روزہ کے

---

۱ کیونکہ مزدوری کے لئے عقد ضروری نہیں۔ بخلاف بیع کے (کہ اس میں عقد ضروری ہے) جب تک کہ وہ خیار والی نہ ہو۔

۲ یعنی ان دونوں کو اکٹھا کرنا جائز نہیں۔ لیکن مذہب میں جو معروف ہے وہ یہ نہیں اور خلیل نے بیع کے ساتھ اس کے عدم فساد کا حکم لگایا ہے۔ شراح نے کہا ہے کہ ان دونوں میں منافات نہ ہونے کی وجہ سے بیع کے ساتھ فاسد نہیں ہوتا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اجارہ بیع شدہ چیز میں ہو یا کسی اور چیز میں ہو۔ الا یہ کہ اگر وہ کسی اور چیز میں ہو تو اس میں کوئی شرط نہیں لگائی جاسکتی اور جب بیع شدہ چیز میں ہو تو لگائی جاسکتی ہے جیسے جب کوئی اس سے کپڑا خریدے تاکہ اس سے کپڑا سلوائے تو اس میں شرط لگا سکتا ہے جیسے کام میں تاخیر نہ کرنے کی شروط... الخ۔

3 حج کے دوران تجارت کی اجازت اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وارد ہے:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ — اگر تم اپنے پروردگار کا فضل تلاش کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں۔

اگرچہ ابو مسلم نے اس کے خلاف کہا اور اس کی ممانعت کا دعویٰ کیا ہے اور اس آیت کو اعمال سے فراغت کے بعد پر محمول کیا ہے کہ یہی بات آثار صحیحہ کے مطابق قابل حجت ہے چہ جائیکہ آیت کے سبب نزول سے دور ہو۔

ساتھ پرہیز کا قصد اور بعض دو عبادتوں کو اکٹھا کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے جیسے جمعہ اور جنابت دونوں کی نیت سے غسل۔ اور یہ بات یہاں بھی اور کتاب المقاصد میں بھی گزر چکی ہے۔ جہاں مقاصد اصلیہ کے ساتھ مقاصد تابعہ پر بحث کی گئی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

اور اگر ان دونوں کے احکام ایک دوسرے کی نفی نہ کرتے ہوں تو بھی اجتماع کے قصد کا اعتبار ضروری ہے۔ اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ اب اجتماع سے جو حکم پیدا ہوگا وہ یا تو نہی کا تقاضا کرے گا یا نہ کرے گا۔

اگر نہی کا تقاضا پیدا ہو تو یہ پورا اجتماع منہی عنہ بن جائے گا اور طلب کی جہت میں اتحاد ہو جائے گا کیونکہ اجتماع اجزاء سے متعلقہ طلب کو لغو بنا دیتا ہے اور یہ پورا اجتماع ایک ہی چیز بن جائے گا جو یا تو امر سے متعلق ہو جائے گا یا نہی سے۔ پھر اگر اس کا اقتضاء مصلحت ہو تو امر سے متعلق ہو جائے گا اور اگر مفسدہ ہو تو نہی سے متعلق ہوگا۔ اب اس صورت میں کہ یہاں اس کا اقتضاء مفسدہ ہے تو لازمی ہے کہ وہ نہی سے متعلق ہو۔ جیسے دو بہنوں یا کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں اکٹھا کرنا' اور رمضان سے پہلے یا بعد کے دن کا روزہ رمضان کے ساتھ ملانا' اور مشروبات میں دو چیزوں کو اکٹھا کرنا اور دو آدمیوں کا اپنے اپنے فروختنی سامان کو اکٹھا کر دینا' اس شخص کی رائے کے مطابق جو مالکی رائے کا قائل ہو کیونکہ جمع قصد اول کے لحاظ سے افراد کے عدم اعتبار کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ بات ہر بائع کی نسبت سے قیمت میں لاعلمی (۱) کی طرف لے جانے والی ہے اگرچہ پورے سامان کی قیمت معلوم ہو۔ گویا اس منہی عنہ مفسدہ کے پیدا ہونے کی وجہ سے اس کی ممانعت ہے اور جو لوگ اسے جائز قرار دیتے ہیں ممکن ہے کہ ان کے ہاں کسی دوسری بات کا اعتبار ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ جب دونوں سامان والوں نے بیع میں

۱۔ یعنی جو لوگوں کے درمیان اجتماعی مصلحت کے خلاف تنازع اور عداوت کی طرف لے جاتی ہو۔

اپنا اپنا سامان اکٹھا کرنے کا قصد کیا تو یہ ان میں شرکت کے معنوں میں ہو گیا گویا ان دونوں نے پہلے شرکت کا قصد کیا پھر اس اکٹھے سامان کو بیچنے کا اور قیمت میں اشتراک کا اور جب وہ دونوں شریک کے حکم میں ہو گئے تو انہوں نے اپنے اپنے سامان کی قیمت کی مقدار کا قصد نہ کیا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا سامان پورے سامان کی جزء کی طرح ہے جس کا قصد جملہ سامان کے قصد کے تابع ہو گا جس کا کوئی اثر نہیں۔ پھر جب وہ تقسیم کا ارادہ کریں گے تو ہر ایک کے راس المال کے حساب سے قیمت تقسیم کی جائے گی اور اس کی کچھ ممانعت نہیں۔ کیونکہ اب اس میں کوئی لاعلمی (۱) نہ رہی۔ نہ ہی اس اجتماع سے فساد رونما ہوا۔

اور جب کوئی ایسی چیز ہی نہ ہو جو نہی کا تقاضا کرتی ہو تو امر ہی متوجہ ہو گا کیونکہ اصطلاحاً امر و نہی کے سوا اور کچھ نہیں جو اس پر متنبہ کرے۔

گیارہواں مسئلہ

جب دو امر (۲) ایک ہی چیز پر دو اعتباروں سے وارد ہوں جن میں ایک تو جملہ (۳) (پوری چیز) کی طرف راجع ہو اور دوسرا اس کی بعض تفاصیل اوصاف یا جزئیات کی طرف راجع ہو تو ان کا اجتماع جائز ہے جس حد تک کہ علم اصول میں ثابت ہو چکا ہے۔

اور جو بات یہاں ذکر ہو گی وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تابع ہو گا اور دوسرا متبوع۔ اور متبوع وہ ہو گا جو جملہ کی طرف راجع ہو گا اور جو اس کے سوا

---

۱ کیونکہ ہر ایک کا راس المال ہی اس کے سامان کی قیمت ادا کرتا ہے اور وہ معلوم ہے۔

۲ یہاں امر اپنے حقیقی معنوں میں ہے۔ اصطلاحی معنی میں نہیں۔ جیسا کہ دو سابقہ مسائل میں ہے۔

۳ یعنی بنفسہ وہ پوری چیز اور مؤلف کا قول اس کی بعض تفاصیل کا مطلب ہے اس کے بعض اجزاء جیسے نماز میں قرات اور ذکر' اور اس کے قول بعض اوصاف کا مطلب جیسے نماز میں رکوع و سجود کو لمبا کرنا اور خشوع کا ہونا اور اس کے قول بعض جزئیات کا مطلب جیسے ظہر یا تہجد یا وتر کی نماز۔ ایسے ہی وہ جزئیات جو نماز کی کلی کے تحت داخل ہیں۔

ہے وہ تابع ہے کیونکہ جو امر تفاصیل یا اوصاف یا جزئیات کی طرف راجع ہے وہ جملہ کے تکملہ اور تتمہ کی طرح ہے۔ اور جس کی یہ شان ہو اس کی طلب اسی پہلو سے ہو سکتی ہے نہ کہ علی الاطلاق اور یہی اس کے تابع ہونے کا معنی ہے۔ پھر یہ طلب فی نفسہ مستقل (۱) بھی نہیں کیونکہ اس کے واقع ہونے کا تصور جملہ کے امر کے مقتضی کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر ہم فرض کرلیں کہ جملہ کا امر مفقود ہے تو تفاصیل کا واقع ہونا ممکن ہی نہ رہے گا کیونکہ تفاصیل کا تصور تو مفصل میں ہی ہو سکتا ہے اور نہ اوصاف کا تصور موصوف کے بغیر ہو سکتا ہے اور نہ جزئی کا کلی کے بغیر تصور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت ہو تو ان کی طلب جملہ کی طلب کے مقابلہ میں تبعیت کی طرف ہی ہو سکتی ہے۔

اور اس کی مثالیں یہ ہیں: جیسے نماز کے لئے بالنسبت حدث یا ناپاکی سے طہارت کی طلب اور زینت کرنے، خشوع، ذکر، قرات، دعاء، قبلہ رخ ہونا وغیرہ کی طلب۔ اور زکاۃ کی مثال میں بمعہ پاکیزہ (۲) کسب کا انتخاب، اسے وقت پر نکالنا، نصاب اور محل زکوٰۃ اشیاء کی اقسام، (۳) اسی طرح روزے جلد افطار کرنے اور دیر تک سحری کھانے، رفث (جماع کے قریب جانے والے امور) کے ترک اور ہلاکت کا سامنا (۴) کرنے کے ساتھ اور جیسے حج اپنے مطلوبات کے ساتھ جو کہ اس

---

۱ یہ اس بات پر دوسری دلیل ہے کہ جملہ کے امر کے سوا جو کچھ ہوگا وہ جملہ کے امر کے تابع ہوگا مستقل نہ ہوگا۔

۲ یہ ایسی بات ہے جو وصف سے مل جاتی ہے اور جزئی کے لئے محل نصاب اشیاء اور نصاب زکوٰۃ کی نوع بتائی گئی ہے۔

۳ یعنی اس کا سونے، چاندی یا پیداوار یا چوپایوں پر زکوٰۃ ہونا اور مقدار مثلاً سونے چاندی میں چالیسواں حصہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گویا یہ سب احکام "لا توا الزکوٰۃ" کے تابع ہیں اور مؤلف کا قول "روزہ کھولنے میں جلدی کرنے کے ساتھ" یہ بات اور جو مابعد ہے وہ روزہ کے بارے میں ہے۔ اور یہ سب روزہ کے اوصاف کمالیہ ہیں۔

۴ تغریر کا معنی ہلاکت اور تکلیف کا سامنا کرنا ہے۔ اور روزہ دار کے لئے ایسی چیزوں سے تعرض کرنے سے نہی آئی ہے جو روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں جیسے مباشرت، اور جماع کے ابتدائی کام، کلی کرنے اور

کے لئے تفاصیل' جزئیات اور تکمیلی اوصاف کی طرح ہیں۔ اسی طرح قصاص عدل اور کفاوت (۱) کے اعتبار کے ساتھ' اور بیع پورے پورے ماپ تول' حسن ادائیگی' اسے پورا کرنے' اور خیر خواہی (۲) کے ساتھ۔ ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ طلب میں یہ سب امور اس طلب پر مبنی ہیں جو متبوع کی طرف لوٹتی اور اسے برقرار رکھتی ہے۔ لہٰذا اس مطلوبہ جملہ کے امور کی طرف ان تفاصیل وغیرہ کی نسبت فرض کرنے کے بغیر کچھ ممکن نہیں۔ اور تمام توابع کی اپنے مطبوعات کے ساتھ یہی صورت ہے۔

بخلاف (۳) امر و نہی کے جبکہ وہ تابع اور متبوع پر وارد ہوں۔ جیسے پھل دار درخت جس کا پھل ابھی پکا نہ ہو۔ کیونکہ نہی استقلال کے حکم سے ہی پھل پر

ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ۔ کیونکہ ان سب باتوں میں روزہ کو فاسد بنانے کا مظنہ ہے اور ایسے ہی پچھنے لگوانا ہے کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے (دونوں کا روزہ فاسد ہوتا ہے۔)

۱ مثلاً حریت اور اسلام میں مماثلت' کیونکہ غلام کے بدلے آزاد قتل نہیں کیا جاتا' نہ ہی کافر کے بدلے مسلم قتل کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں اس ضروری کے مکمل ہیں۔

۲ یہ چاروں مثالیں جو بیع سے متعلق ہیں اوصاف کے باب سے ہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ بیع تو مباح ہے اور یہ چاروں باتیں اوامر ہیں جن میں سے کچھ واجب ہیں اور کچھ مستحب۔ اور ان کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ: متبوع پر اوامر فی نفسہ اپنے اعتبار اور اپنی تفصیل کے اعتبار سے وارد ہوتے ہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ بیع ضروریات یا حاجیات سے ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ تو جب یہی مطلوب ہو تو اوامر اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جیسا کہ اپنے توابع کے اعتبار سے اس کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں جیسے وہ کل کے ساتھ مطلوب ہیں۔ اگرچہ اس کی اصل اباحت بالجزء ہے۔

۳ یعنی ان دونوں میں معاملہ برعکس ہے۔ گویا دو امور کے توارد میں تابع کے لئے امر وارد نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ متبوع کے حکم کا سہارا لئے ہوئے ہو۔ جبکہ اکیلے تابع کے لئے کوئی فیصلہ کن حکم نہ آیا ہو جس میں یہ دیکھنا پڑے جو اسے اس کا تابع بنا دے۔ بخلاف امر و نہی کے توارد کے کہ مثلاً تابع پر نہی متوجہ نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ متبوع سے قطع نظر کے ساتھ متوجہ ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جب متبوع کی طرف دیکھا جائے تو نہی ساقط اور بے کار ہو جاتی ہے۔ یہ بات فی ذاتہ ظاہر ہے لیکن بحث تو اس مسئلہ کے عملی فائدہ میں ہے۔ مخفی نہ رہے کہ اس اتحاد کا معنی جس کا اس نے بعد میں ذکر کیا ہے وہ اوامر کے جائے ورود میں اتحاد ہے۔ وہ ان معنوں میں کہ جو کچھ تفاصیل و اوصاف پر وارد ہوتا ہے

وارد ہو سکتی ہے۔ پھر اگر ہم اس میں عدم استقلال فرض کر لیں تو وہ پھل بن جانے کی طرف راجع ہو گی۔ جیسے وہ درخت کا تابع جزء ہے۔ اور یہ بات مجموعی طور پر اجتماع کے قصد کو مستلزم ہے اور ان دونوں کے ایک ساتھ عقد کے قصد کا یہی معنیٰ ہے۔ گویا گزشتہ بیان کے مطابق نہی علی الاطلاق اٹھ گئی اور اس طرح اس سے امر کا اتحاد (۱) حاصل ہوا۔ یعنی ایک ہی مجموعی پر دو امر آ وارد ہوئے ایک اس کے اپنے اعتبار سے اور دوسرا اس کی تفاصیل' جزئیات اور اوصاف کے اعتبار سے۔

ضروریات کے ساتھ حاجیات اور تحسینات بھی اسی ترتیب پر جاری ہیں کیونکہ فراخی اور رفع حرج ایک چیز کا تقاضا کرتے ہیں جس میں تنگی اور حرج کا امکان ہوتا ہے اور وہ بلا شک ضروریات' تحسینات' مکملات اور متممات ہیں۔ لہٰذا ان کے لئے ایسے امور کا مستلزم ہونا ضروری ہے جو اس کے مکملات ہوں۔ کیونکہ تحسین' تکمیل اور توسیع کے لئے کوئی موضوع ضروری ہے کہ جب اس چیز میں یہ باتیں نہ ہوں تو اسے غیر حسن' غیر مکمل اور غیر موسع شمار کیا جائے بلکہ وہ مثلاً قبیح' ناقص اور تنگی یا حرج والی ہوں گی۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وہ کسی دوسرے

وہ ان اوصاف کے اعتبار سے پورے کے پورے وارد ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ اس بات کا مقتضی نہیں کہ امر کا ان اوصاف سے نیا اثر ہو جو متبوع پر وارد امر سے زائد ہو۔ بلکہ کبھی کبھی تابع کے اعتبار سے متبوع پر وارد امر نفس متبوع پر وارد امر سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس کی مثال جیسے بیع کی نسبت سے تول اور ناپ کا پورا پورا دینا ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے سحری کھانے میں تاخیر کا حکم اور کبھی ایسی وضاحت آ جاتی ہے کہ اس تفصیل پر ہی پورا کام موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ اس کا جزء اصلی یا جیسے اس کی شرط ہے' یا ایسی ہی کوئی اور چیز ہے۔ اور عنقریب تیرھویں مسئلہ میں مؤلف کا وافی بیان آ رہا ہے۔ جس سے ہمارے اس مسئلہ کے لئے کئی بڑے عملی فائدے سیکھے جا سکتے ہیں اور ان کی طرف مؤلف نے یہاں اپنے اس قول سے "وعلیٰ ھذا الترتیب جرت الضروریات مع الحاجیات...الخ" مجملاً اشارہ کر دیا ہے۔ یعنی ضروریات ہی جملہ' متبوع اور اصل ہیں اور جو کچھ ان کے سوا حاجیات اور تحسینات ہیں وہ مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کے درمیان تابع تفاصیل ہیں۔

۱ مسئلہ کی اصل کی طرف رجوع اور اس کی تلخیص۔

مطلوب امر کی طرف راجع ہوں۔ گویا مطلوب یہ ہے کہ آراستگی اور کشادگی طلب میں کسی آراستہ اور کشادہ کے تابع ہو۔ اور یہ وہی معنی ہیں جو تبعیت کی طلب اور متبوعیت کی طلب کے بارے میں پہلے گزر چکے ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس مقام پر ایک اور قسم ذہن میں آتی ہے اور وہ ہے :۔

بارھواں مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ جب امر اور نہی ایک چیز پر وارد ہوں اور ان میں سے کوئی ایک اس چیز کے بعض اوصاف اور جزئیات وغیرہ کی طرف راجع ہو تو یہ بات اس سے پہلے مسئلہ میں گزر چکی ہے جو ان دونوں کے اجتماع کا جواز واضح کرتی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ امر مجموعہ (جملہ) کی طرف راجع ہو اور نہی اس کے اوصاف کی طرف۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ جیسے کھانے کی موجودگی میں نماز اور پیشاب پاخانہ کی حاجت کے وقت نماز اور مکروہ اوقات میں نماز اور عید کے دنوں کے روزے اور بیع جس میں دھوکہ اور لاعلمی ہو اور قتل میں اسراف اور عدل میں حد سے آگے نکل جانا اور بیوع میں دھوکہ اور فریب وغیرہ' جو کچھ اس قبیل سے ہو۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ کی طرف نہی راجع ہو اور اس کے اوصاف کی طرف امر۔ اور اس کی مثالیں معصیت کی پردہ پوشی جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تم میں سے کوئی شخص ان گندگیوں میں سے کسی سے آزمایا جائے تو چاہئے کہ پردہ پوشی کرے۔ اللہ بھی پردہ (ا) رکھے گا۔" اور برائی کے بعد نیکی کرنا' حسب ارشاد باری تعالیٰ :۔

ا۔ غزالی نے احیاء العلوم میں یوں روایت کیا: "جو شخص گندگیوں میں سے کسی چیز کا مرتکب ہو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے' اللہ بھی پردہ پوشی کرے گا۔" عراقی کہتے ہیں کہ حاکم نے اسے ابن عمر کی حدیث سے ان الفاظ میں نکالا ہے: "ان گندگیوں سے بچو جن سے اللہ نے منع کیا ہے۔ اگر کسی کو

ثم یتوبون من قریب (۱۷/۴)   پھر وہ جلد ہی توبہ کر لیتے ہیں۔

اور مروی ہے کہ :اگر تم میں سے کوئی طمع کی طرف چلے تو چاہئے کہ آہستہ آہستہ چلے۔" (۱) اور ایسے ہی دوسرے امور۔

پہلی صورت پر تو اصولیوں (۲) نے کلام کیا ہے۔ لہٰذا یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں۔ رہی دوسری صورت تو اس کا حکم پہلی صورت میں اصولیوں کے کلام (۳) کے معنی سے لیا جائے گا۔ لہٰذا تفریع میں آپ خود غور کیجئے۔ واللہ اعلم! اب اس بحث سے ایک اور معنی نکلتا ہے اور وہ ہے :۔

تیرہواں مسئلہ (۴)

یہ مسئلہ متبوع کی طلب اور اس کے ساتھ اس کے تابع کی طلب میں تفاوت کے بارے میں ہے۔ نیز اس بارے میں کہ جملہ کی طرف توجہ کرنے والی طلب' اس جملہ کی تفاصیل یا اوصاف بالخصوص جزئیات کی طرف متوجہ طلب سے رتبہ میں اعلیٰ اور اعتبار میں مضبوط ہوتی ہے۔

ان سے کوئی تکلیف پہنچے تو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے' اللہ بھی پردہ رکھے گا۔" اور اس کی اسناد حسن ہیں۔

۱ اس کی تخریج دیکھی جائے۔

۲ اس صورت کا اثر فساد ہے جبکہ وہ نہی تحریمی سے متعلق ہو۔ بالخصوص عبارات میں یا ان میں اور ان کے علاوہ دوسرے امور میں۔ اور تفصیل میں جو نہی عین فعل سے متعلق ہو یا اس کے لازمی سے متعلق ہو یا جدا ہونے والے وصف سے متعلق ہو اور ان سب قسموں میں اختلاف ہے۔

۳ یہ مقام خاصے غور و فکر کا محتاج ہے۔ جیسے مثلاً برائی کے بعد نیکی کرنا۔ ان میں سے ہر کام دوسرے سے عمل اور وقت کے لحاظ سے جدا جدا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ جب تجھ سے برائی صادر ہو تو تجھ سے مطلوب یہ ہے کہ تو اس کا کسی اچھے فعل سے تدارک کرے۔ یہ تو ایک ہی طلب ہے بخلاف ان دو مثالوں کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ کے لئے نہی اور تابع کے لئے طلب ظاہر ہے۔

۴ یہ مسئلہ گیارہویں مسئلہ سے مربوط ہے۔ جیسے فرع کا اپنی اصل سے ربط ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ۱۱ پر مبنی ہے اور اسی کا عملی فائدہ ہے۔

اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ تابع قصد ثانی سے مقصود ہوتا ہے۔ اسی لئے متبوع کے حق میں تابع کی جانب نظرانداز کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا جب تابع کا اعتبار متبوع میں خلل (۱) انداز ہو رہا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یا وہ جزء کی طرح ہو جائے گا یا صفت اور تکملہ کی طرح۔ اور یہ معنی گزشتہ بیان میں تفصیل سے آچکے ہیں اور وہ سب اعتبار میں متبوع کی قوت اور تابع کی ضعف پر دلیل ہیں۔ گویا اعتبار (۲) کے لحاظ سے متبوع کے متعلق امر' تابع سے متعلقہ امر سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔

اسی ترتیب سے معلوم ہو جاتا ہے کہ شریعت میں اوامر تاکید کے لحاظ سے ایک درجہ پر نہیں' نہ ہی وہ ایک قصد کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ گویا امور ضروریہ سے متعلق اوامر' امور حاجیہ سے متعلقہ اوامر جیسے نہیں ہوتے۔ نہ ہی وہ تحسینیہ جیسے ہوتے ہیں۔ اور نہ ہی ضروریات کے مکملات (۳) کے امور

---

۱ جیسا کہ آٹھویں مسئلہ میں گزر چکا ہے اور مؤلف کا قول ہے "او یصیر منہ کالصفۃ" جیسا کہ گیارہویں مسئلہ میں ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ پہلے میں اس کا عدم اعتبار ظاہر ہو۔ اس لئے کہ مثلاً نہی تابع پر وارد ہوتی ہے جیسے پکنے سے پیشتر درخت کے پھل پر تو جب اصل کی تابع چیز (پھل) بیچ دیا گیا تو نہی لغو ہوگئی۔ لیکن دوسری صورت میں تابع کا لغو ہونا اس کے ختم ہو جانے کے معنوں میں نہیں ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ وصف اور تکملہ کے اعتبار سے مکمل اور موصوف کی طرف متوجہ ہے۔ اور یہ حقیقی الغا نہیں بلکہ محض اعتباری ہے۔ اور مؤلف کے قول او یصیر میں یہ احتمال بھی ہے کہ اسے نصب (زبر) سے پڑھا جائے اور او' الا کے معنی میں ہو۔

۲ اس میں پہلے غور ہو چکا ہے کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا جیسا کہ بیع کی مثال میں اور مثلاً اس کا ماپ پورا کرنے کی صفت ہیں اور شریعت میں تتبع سے آپ کو اس کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ جیسے نفلی نماز کی صفات جو اس کے ارکان سے معتبر ہیں اور نعلاً جیسے اس کے اجزاء' قرات' اور رکعات' اور عنقریب مؤلف ضابطہ سے متعلق یہ کہنے والا ہے "فان لم یصح فذالک المطلوب قائم مقام الرکن والجزء من الضروری القام وبہ یقصد الکلام ھنا"۔ یعنی' مگر جب اس کا قصد ثانوی ہو لیکن وہ متبوع کی جزکی طرح ہو جاتا ہے لہٰذا متبوع سے کمزور نہیں ہوتا۔

۳ جیسے زنا کی حرمت کے مکملہ کے طور پر نظر کی حرمت' اور جیسے تھوڑی سی شراب کی حرمت جو نشہ نہ لائے کیونکہ وہ اس تعداد شراب کا مکملہ ہے جو نشہ پیدا کرتی ہے۔

بنفسہ ضروریات جیسے ہوتے ہیں بلکہ ان میں تفاوت معلوم ہے بلکہ طلب کے لحاظ سے امور ضروریہ بھی ایک درجہ پر نہیں ہوتے۔ جیسے دین کی اصل تاکید میں نفس جیسی نہیں اور نہ ہی نفس کی طلب کی تاکید عقل جیسی ہے۔ ضروریات و حاجیات کی سب اقسام کی یہی صورت ہے اور وہ مباح چیزیں جن سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ان کا کوئی معارض نہیں ہوتا ان کی بالنسبت طلب نہیں ہوتی۔ جیسے بالنسبت اس چیز کی طلب جس کا معارض موجود ہو۔ جیسے قرض (۱) سلم اور مساقات وغیرہ کے استعمال کے ساتھ بذاتہ مباح چیزوں سے فائدہ اٹھانا۔ پھر یہ طلب بھی ایسی نہیں جیسے رخصت کی طلب جس میں ترک سے مجموعی طور پر حرج لازم ہوتا ہے۔ نہ ہی یہ ایسی طلب ہے جیسے اس چیز کی طلب جس کے چھوڑنے سے تکلیف مالایطاق لازم آتی ہو۔ اور تحسینات کی بھی حرف (۲) بحرف یہی صورت ہوتی ہے۔

گویا شریعت میں اس قول کا اطلاق کہ امر وجوب (۳) کے لئے ہے یا استحباب کے لئے یا اباحت کے لئے یا مشترک ہوتا ہے یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز

---

۱ کیونکہ اس میں ادھار ہے جو کشادگی اور دفع حرج کی بنا پر حرام ہونے سے مستثنیٰ ہے اور اس کی مثال قراض اور سلم اور اس کے متعلقات ہیں اور یہ سب تنگی دور کرنے کے لئے رخصت کی قسم میں داخل ہیں۔ یہ ان مباحات کے برابر نہیں جن سے شریعت کے دوسرے کلیات معارض نہیں ہوتے۔ لہٰذا ان کی طلب ان مباحات کی طلب کے مقابلہ میں قلیل ہے جن کا کوئی معارض نہیں۔ ان مباحات میں سے کچھ ایسے ہیں کہ ان کے علی الجملہ ترک سے حرج واقع ہوتا ہے جیسے بعض حالات تیمم اور بعض کے ترک میں تکلیف مالایطاق ہے جیسے لاچار کے لئے مردار کھانا مؤکد ہے کیونکہ اگر ہلاکت کا ڈر ہو تو کھانا واجب ہو جاتا ہے اور یہ تکلیف مالایطاق کا درجہ ہے۔ اگرچہ صبر سے برداشت کیا جاسکتا ہے۔

۲ یعنی ایک آزاد عورت کے مقامات ستر کو ڈھانپنے کی طلب ایسی نہیں جیسے مہمان کی عزت کرنے کی طلب۔ اور سود کی ممانعت ایسی نہیں جیسے متشابہات میں ورع کی طلب۔ اور طہارت کے مندوبات کی طلب ایسی نہیں جیسے اصل طہارت کی طلب۔ اور یہ سب مثالیں تحسینات کے مرتبہ کی ہیں۔

۳ یعنی جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ رازی کہتے ہیں یہ درست ہے۔ اور ابو ہاشم اور عام معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت استحباب ہے اور اشعری اور قاضی نے اس بات میں توقف کیا ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کس کا موضوع ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں توقف ان معنوں میں ہے

کے لئے ہوتا ہے جو ان معنوں میں اس مسئلہ میں اختلافی بیان شمار ہوتا ہو' جس میں امر ایسے معنی کی طرف لوٹ جائے (۱) کیونکہ علماء یہ کہتے ہیں کہ امر صرف اس وقت وجوب کے لئے ہوتا ہے جب اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو۔ گویا ہر امر کے معنی دلیل کی اتباع کی طرف راجع ہوں گے۔ اور جب یہ

کہ اس کا مفہوم سمجھ میں نہ آتا ہو۔ اس صورت میں احتمال ہو گا کہ وہ دھمکی' تکوین اور دوسرے معانی کی طرف عاجز کر دینے والی باتوں میں مشترک ہو جن کے لئے امر کا ذکر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان دونوں اور اباحت کے بھی درمیان مشترک ہے اور بعض کہتے ہیں کہ امر اباحت کے لئے ہے کیونکہ جواز محقق ہے اور اصول کی کتابوں میں ہر ایک کے لئے اس کی دلیل موجود ہے۔ اور مؤلف کے قول الی ھذا المعنی یرجع...الخ سے غالباً اس کی مراد یہ ہے کہ اسے اس طرف رجوع کرنا چاہئے اگرچہ اس کے کلام سے بعید ہے۔ رہا اس کا ظاہر کلام کہ ان کے بیان سے جو کچھ اخذ کیا جاسکتا ہے اس کے لئے رجوع ہو تو یہ بات واضح نہیں اور علماء کا قول کہ "امر وجوب کے لئے جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو اس پر دلالت کرے۔" تو یہ بات مؤلف کے دعویٰ کو مفید نہیں۔ کیونکہ اس کی وضع میں نعتہ اور شرعاً اختلاف ہے کہ ان معانی میں سے کون سا معنی لیا جائے اور جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ وہ ایک ہی معنی کے لئے وضع ہوا ہے وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ اس کے دوسرے معنی مجازی ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ مجاز کے لئے کوئی قرینہ ضروری ہوتا ہے۔ یہی وہ دلیل ہے جسے مؤلف نے علماء کے قول مالم یدل دلیل سے نقل کیا ہے۔ اور اس بات میں اور اس بات میں کس قدر فرق ہے کہ امر ان معانی میں سے خصوصاً صرف ایک ہی معنی کے لئے وضع نہیں ہوا۔ اور اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلے جو شخص یوں کہتا ہے کہ وہ مثلاً وجوب میں حقیقت ہے یا ندب میں حقیقت ہے۔ اس سے تو تقریباً اس شخص کا قول ہی درست معلوم ہوتا ہے جو معانی میں اشتراک کا قائل ہے جس کے لئے قرینہ ضروری ہے یا جو توقف کا قائل ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ قبولیت کے لحاظ سے یہی قول مذاہب سے اقرب ہے۔

۱۔ علماء کے قول مالم یدل...الخ کے معنی سے بعید ہے۔ یہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ مثلاً جو وجوب کا قائل ہے وہ اسے بلا دلیل تسلیم کرتا ہے اور جب تک وہ اس کے خلاف دلیل نہ پائے اس سے نکلتا نہیں۔ اور ان دونوں معنوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ نیز مؤلف کا قول "لکن اطلاق القول فیما لم یظھر دلیلہ صعب" (لیکن جب تک دلیل واضح نہ ہو قول کو مطلق سمجھنا دشوار کام ہے۔) دیکھئے۔ جو اس کا فائدہ دیتا ہے کہ علماء دلیل نہ ہونے کی صورت میں اسے مطلق سمجھتے ہیں۔ لہٰذا جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے علماء کے کلام کی طرف رجوع سے وہ بات پوری نہیں ہوتی۔

صورت ہے تو امر مذکورہ بیان کی طرف لوٹے گا۔ لیکن جہاں دلیل واضح نہ ہو رہی ہو وہاں اس قول کا اطلاق مشکل ہو جاتا ہے اور اس مسئلہ کے قریب تر مذہب' مذہب واقفیہ ہے۔ اور کلام عرب میں سوائے اس جیسی مثالوں کے کوئی ایسی چیز نہیں جو ان جہات میں سے کسی جہت کے اعتبار کی طرف رہنمائی کرتی ہو۔

گویا اس میں ضابطہ یہ ہوا کہ ہر امر میں غور کیا جائے کہ: آیا وہ قصد اول سے مطلوب ہے؟ یا قصد ثانی سے؟ اگر وہ قصد اول سے مطلوب ہو تو وہ اس نوع(۱) میں بلند تر مرتبہ پر ہے۔ اور اگر وہ قصد ثانی سے مطلوب ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ: آیا اس کے بغیر وجود میں ضروری کی اصل کو قائم کرنا درست ہے۔ حتیٰ کہ اس عمل پر اس ضروری کے نام کا اطلاق(۲) ہو سکے؟ یا درست نہیں؟ اگر درست نہ ہو تو یہ مطلوب رکن کا قائم مقام اور ضروری کی اصل کے مقام کا جزء(۳) ہو گا۔ اور اگر اس کے بغیر اس پر اس نام کا اطلاق درست ہو تو یہ مطلوب رکن نہ ہو گا بلکہ مکمل(۴) اور متمم ہو گا۔ خواہ وہ حاجیات کا ہو یا تحسینات کا۔ پھر اسی مذکورہ یا اس جیسی ترتیب کے مطابق غور کیا جائے گا کہ اس کے ہر جز میں سے کونسی چیز اسے شرع میں استقراء کی طرف لے جاتی ہے۔

---

۱ یعنی وہ نوع جس طرف طلب کی توجہ فرض کی گئی ہے۔

۲ یعنی اس طرح کہ مذکورہ ضروری قائم رہے اور اس تابع کے گرنے سے گر نہ جائے۔ جیسے مثلاً نماز جس کے لئے مسواک استعمال نہ کی گئی ہو' یا اس کی سنتوں سے کوئی سنت چھوڑ دی ہو۔ شرعاً اسے نماز ہی کا نام دیا جائے گا۔

۳ غالباً "والجزء القائم لاصل الضروری" کے بجائے اصل عبارت یوں ہے "والجزء لاصل الضروری القائم (مقام کے پہلے م کے ضمہ سے) اور یہ ضروری کی صفت ہوگی۔

۴ یعنی یہ وہی بات ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متبوع کی طلب میں مذکور ہے۔ لیکن جس کے جزء کے گر جانے سے اصل گر جاتی ہو' اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا۔

چودھواں مسئلہ

قصد اول کے ساتھ کسی چیز کا امر توابع کا(۱) امر نہیں ہوتا۔ بلکہ جب توابع کا حکم دیا گیا ہو تو وہ از سرنو کسی دوسرے امر کے محتاج ہوتے ہیں اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ مطلقات کا امر مقیدات کے حکم کو مستلزم نہیں۔ گویا توابع مخصوص وجہ کی بنا پر متبوعات کی طرف جانے کی طرف راجع ہوتے ہیں کیونکہ امر سے مطلق متعلق ہوتا ہے نہ کہ مقید۔ لہذا اسے واقع میں مطلق الفاظ کا مقتضی (۲) ہی کافی ہوتا ہے۔ گویا کسی وجہ کو چھوڑ کر کسی مخصوص وجہ پر یا صفت کو چھوڑ کر کسی مخصوص صفت پر اسے واقع کرنے کو مستلزم نہیں۔ لہذا کوئی خاص وجہ یا صفت متعین کرنا ضروری ہے۔ لیکن لفظ سے کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی وہ تو کسی ایسے نئے امر کا محتاج ہے جو خصوص کا تقاضا کرتا ہو اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

۱۔ یہاں توابع سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے معنوں میں گزشتہ بیان سے اخص ہو۔ جیسا کہ مؤلف نے بعد میں فالتوابع هنا ا جعتمد... الخ کہا ہے۔ یعنی مامور بہ جزئیات میں سے کسی خاص جزئی کا امر نہیں ہے جو اپنے توابع سے معتبر ہو۔ اور نہ ہی یہ مراد ہے کہ وہ کسی تابع کا امر نہیں ہے۔ یہ بات درست نہیں کیونکہ گزشتہ بیان میں مثلاً کل کے توابع سے اجزاء کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ مؤلف نے نماز کی نسبت سے قرات' ذکر اور خشوع کے بارے میں کہا ہے۔ اور یہ بات کہنا معقول نہ ہوگا کہ مثلاً نماز کا حکم' رکعات' قرات اور سجدوں کا حکم نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کا فائدہ مؤلف کا یہ قول ہے۔ "وینبنی علیٰ هذا... الخ"

۲۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ مطلق سے مطلوب وہ فرد ہے جس پر وہ لفظ صادق آتا ہو۔ نہ کہ کوئی خاص فرض یعنی جب اس سے وہ خاص مراد ہو تو اس کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ جو اسے خاص کرے اور مقیدات توابع کی حیثیت سے معتبر ہوتے ہیں جیسا کہ گیارہویں مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ وہ جزئیات ہیں۔ اور جن چیزوں کا قصد اول سے قصد کیا جاتا ہے اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا کل سے حکم سے اعتبار کیا جاتا ہے اور مؤلف کا قول "فلا بد من تعمین... الخ" یعنی جبکہ وہ مامور بہ ہوں جیسا کہ یہ فرض ہے۔

اور اس پر یہ بات مبنی ہے کہ مکلف مطلقات کی ادائیگی کے لئے کسی ایک وجہ کا محتاج ہوتا ہے جس کے لئے دلیل ہو۔ مثلاً جب ہم اسے عبادات میں سے کسی عمل کو واقع کرنے پر مامور فرض کریں جس کی مخصوص وجہ متعین نہ ہو تو اس مفروضہ کی بناپر اس کے عمل کی کوئی وجہ یا صفت مخصوص نہ ہوگی بلکہ وہ ایسے ہی واقع ہو گا جیسے اطلاق کے تحت داخل اتفاقی اعمال واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کو علی الاطلاق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس میں یہ قید نہیں کہ وہ عورت نہ ہو مرد ہی ہو یا کالا نہ ہو سفید ہو یا صانع ہو کاتب نہ ہو' وغیرہ وغیرہ۔ لیکن جب وہ آزاد کرنے میں ان انواع میں کسی خاص نوع کا التزام کرے گا تو وہ اس التزام کے لئے دلیل کا محتاج ہو گا۔ ورنہ اس کا التزام مشروع نہ ہو گا۔ اسی طرح مثلاً وہ نماز ظہر میں ہمیشہ کی خاص سورت کے پڑھنے کا التزام کرتا ہے' یا عام پانی کے بجائے صرف کنویں کے پانی سے طہارت کرتا ہے یا ایسا ہی کوئی دوسرا التزام کرتا ہے جو امر کے مقتضی کے لئے متبوعات کے مقابلے میں توابع ہوتے ہیں تو ایسے التزامات کے لئے دلیل کی طلب ضروری ہے۔ ورنہ قانون شرعی کے مطابق درست نہ ہو گا۔ اور وہ ایک ڈھال ہو گا کیونکہ وہ متبوع پر وہ چیز بار بار دہرانے سے اسے باطل کر رہا ہے۔ (۱)

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب امر اطلاق کے لحاظ سے متبوع مامور سے متعلق ہو اور اس پر دوسرا کوئی ایسا امر وارد نہ ہو جو توابع کی بعض صفات یا کیفیات کا تقاضا کرتا ہو تو ہم معلوم کرسکتے ہیں کہ اس مشروع سے شارع کا قصد عمل مطلق ہے جس میں کوئی ایسا نہیں جو کسی ایک وصف کے بجائے دوسرے وصف اور

۱۔ یعنی جب اس مقید پر وقف کیا جائے گا تو اس کے لئے اسے آسان ہو جائے گا۔ جیسا کہ کنوئیں سے وضو کرنے کے التزام کی مثال میں ہے۔ اور کبھی شارع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے اس کا ثواب باطل بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ ایسی بات کا التزام کرے جو مشروع نہ ہو اور وہ اسے مشروع سمجھ رہا ہو۔

ایک وجہ کے بجائے دوسری وجہ کے خاص ہونے پر دلالت کرے۔ گویا اس امر کا مخصص اطلاق (۱) کے مقتضی سے کسی ایک وجہ کی بجائے دوسری وجہ یا ایک وصف کے بجائے دوسرے وصف پر اسے واقع نہیں کر سکتا اور تقیید کے لئے دلیل کا محتاج ہوتا ہے یا شارع کے مقصود کے خلاف بن جاتا ہے۔

امام مالک سے مسجد میں قرات (۲) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے کہا یہ کوئی امر قدیم نہیں یہ تو نئی چیز پیدا ہوئی ہے۔ آپ نے کہا: اس امت کا آخر اس کے آغاز سے زیادہ ہدایت یافتہ نہیں اور قرآن خوب چیز ہے۔ نیز فرمایا: "کیا آپ آج کل کے لوگوں کو پہلے لوگوں سے زیادہ نیکی کی طرف راغب دیکھتے ہیں؟"

ابن رشد کہتے ہیں کہ: کسی بھی نماز کے بعد مسجد میں قرات کا التزام کرنا کسی تلاوت کو کسی بھی مخصوص وجہ پر یوں ادا کرنا گویا کہ وہ سنت ہے جیسا کہ جامع قرطبہ میں نماز صبح کے بعد کیا کرتے ہیں' آپ نے اسے بدعت سمجھا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر قرات کسی مخصوص صورت میں نہ ہو تو مسجد میں قرات میں کوئی حرج نہیں اور نہ ہی اس کی کراہیت کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے اور جس چیز کی طرف امام مالک نے اشارہ کیا ہے اس کی صراحت کسی دوسرے مقام پر کر دی ہے۔ انہوں نے ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے جو سب مل کر ایک ہی سورت (۳) کو اس طرح پڑھتے ہیں

۱_ یعنی جو اس کی تخصیص کا التزام کرنے والا ہو۔ ورنہ وہ مخصص ہی کی صورت میں وجود میں آئے گا۔

۲_ عنقریب ابن رشد کے کلام میں اس کی تقیید آ رہی ہے۔

۳_ یہ وہی بات ہے جسے پہلے ادارہ کے طریق کا نام دیا گیا ہے۔ یعنی وہ لوگ ایک ہی آواز میں آپس میں ان کلمات کو باری باری کہتے ہیں جیسا کہ الاعتصام میں مذکور ہے۔ اور ہمارے زمانہ میں اسے قرات بشمیہ کا نام دیا گیا ہے۔ اس میں سلف کا عمل نہ ہونے کے علاوہ ضرر بھی ہے کہ کبھی ایک شخص دوسرے کی قرات پر اپنی قرات کی بنیاد رکھتا ہے جس کی وجہ سے بعض قاری کچھ کلمات ہی چھوڑ جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کا ادارۃ کا نام رکھنا مناسب ہے جیسا کہ شریک شرکت کے مالک کو آپس میں پھرتے ہیں اور ان میں سے ایک شخص اپنے کام کی بنیاد اپنے شریک کے کام پر رکھتا ہے۔

جیسا کہ اہل اسکندریہ کیا کرتے ہیں۔ اس بات کو انہوں نے مکروہ کہا اور اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ لوگ ایسا کام کریں۔

نیز آپ سے عرفہ کے دن عصر کی نماز کے بعد دعا کے لئے مسجد میں بیٹھنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔ آپ سے کہا گیا کہ: جو شخص اپنی مجلس میں ہو اور لوگ اس کے پاس اکٹھے ہوں اور اپنے آپ (۱) کو بڑا سمجھیں۔ آپ نے کہا: وہ واپس چلا جائے۔ اور اگر وہ اپنی جگہ پر ہی رہتا تو اس کے لئے بہتر تھا۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے اسے ناپسند کیا اگرچہ عرفہ کے دن دعا اچھی اور افضل بات ہے۔ کیونکہ دعا کے لئے اجتماع (اجتماعی دعا) بدعت ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سب سے بہتر راستہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور اس میں نئے نئے کام بہت بری بات ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔" (۲) نیز امام موصوف نے محض سجدہ کرنے کی غرض سے ایسی آیات (۳) پڑھنے کو ناپسند کیا جن میں سجدہ آتا ہے۔ اور "مدونہ" میں اسے ناپسند کیا ہے کہ ایک آدمی بیٹھ رہے (۴) کہ قاری سے ایسی آیت سنے جس میں سجدہ ہو اور اس کا ارادہ سیکھنے کا بھی نہ ہو۔ اور اس شخص پر نکیر کی ہے جو مساجد میں اسے لئے قرات (۵) کرے کہ

---

۱ غالباً یہ یکبرون کے بجائے "ث" کے ساتھ یکثرون ہے۔ اگر یہ "ب" سے ہو تو ماضی اور مضارع میں "ع" کلمہ پر ضمہ ہو گا یعنی بڑا ہوا۔ یہ تشدید کے ساتھ "کبر" نہیں جو تکبیر سے ہو یعنی قول اللہ اکبر۔ کیونکہ یہ دعا نہیں جسے اجتماع کے اول و آخر کے لئے وہ سبب بنائے۔

۲ حدیث کا ٹکڑا جسے ترغیب میں مسلم اور ابن ماجہ وغیرہ سے ان الفاظ سے روایت کیا۔ خیر الھدیٰ... الخ۔

۳ یعنی گویا سجود کے قصد میں وصف و اعتبار زائد ہے جو دلیل کا محتاج ہے۔

۴ یعنی تاکہ وہ اس کی متابعت میں سجدہ کرے۔ کیونکہ اس سے یہ مطالبہ صرف اس وقت ہے جبکہ وہ قاری کے پاس بیٹھا ہو تاکہ اس سے سیکھے یعنی حفظ یا تجوید کا استفادہ کرے جیسا کہ یہ امام مالک کا مذہب ہے۔ اب یہ نظر باقی رہ جاتی ہے کہ ان التزامات کی اس لڑی میں داخل کیا جائے جو اسے عیب دار کرتی ہیں اور مؤلف کہتا ہے کہ وہ دلیل کی محتاج ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔

۵ جب وہ اس کا التزام کر رہا ہے تو یہی بات اس کا موضوع ہے۔

لوگ اس کے گرد جمع ہوں۔ اور آپ نے یہ رائے دی ہے کہ وہ اٹھ کھڑا ہو۔ نیز مدونہ میں ہے: جو شخص اس کے پاس بیٹھے پھر اسے معلوم ہو کہ وہ سجدہ والی قرات کا ارادہ رکھتا ہے تو وہاں سے اٹھ جائے اور اس کے ساتھ بیٹھا نہ رہے۔

اور ابن قاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: پہلا شخص جس نے نماز میں ٹیک لگانے کا کام ایجاد کیا حتیٰ کہ وہ اپنے پاؤں کو بھی نہ ہلائے۔ اسے ایک شخص پہچانتا اور اس کا نام جانتا ہے۔ مگر میں اس کا ذکر کرنا پسند نہیں کرتا اور یہ بری بات یعنی اس کی بدتعریفی ہوگی۔ ابن رشد کہتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کہ آدمی نماز میں اپنے قدموں کو راحت پہنچائے۔ البتہ جس بات کو انہوں نے ناپسند کیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اپنے دونوں قدموں کو اس طرح اکٹھا کرلے کہ دونوں کے بجائے صرف ایک قدم پر ہی آسرا کرے۔(۱) کیونکہ یہ بات نماز کی حدود سے نہیں۔ ایسی بات نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور نہ کسی سلف اور صحابہ کرامؓ سے۔ لہٰذا یہ دین میں نیا کام ہے۔

ایسی ہی بات دعا کے لئے کھڑا ہونے سے متعلق امام مالک سے مروی ہے۔ نیز ختم قرآن کے وقت دعا کرنے' نماز کے سلام کے بعد اجتماعی دعا کرنے' نماز کے لئے تثویب' ذبح کرتے وقت معلومہ تسمیہ (بسم اللہ اللہ اکبر) پر کچھ اضافہ کرنے' طواف میں ہمیشہ قرات کرنے' تعجب کے وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے اور ایسے ہی دوسرے امور کو ناپسند کیا ہے جن میں سے اکثر لوگوں میں رائج ہیں۔ امر تو علی الاطلاق وارد ہوتا ہے جس میں بلا دلیل کچھ پابندیاں لگا دی جاتی ہیں۔ نئی بدعات اکثر اسی طرح جاری ہوتی ہیں۔

---

۱ یعنی جو مکروہ ہے وہ ایسا التزام ہے کہ وہ اپنے دونوں پاؤں ملاکر رکھے۔ وہ یوں کہ ہر نماز میں دونوں پاؤں پر ایک ساتھ مساوی حالت میں بوجھ ڈالے۔ مؤلف کہتا ہے کہ: اس قید کے ساتھ یہ التزام ایسی تنگی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا یہ بدعت ہے۔

اور حدیث میں آتا(۱) ہے کہ: "تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز کا کچھ حصہ شیطان کے لئے نہ بنائے وہ یوں کہ صرف اپنی داہنی طرف سے ہی (نمازیوں کی طرف) پھرے۔" (۲) اور ابن عمر وغیرہ سے مروی ہے کہ ابن عمر سے نماز میں داہنی یا بائیں طرف سے متوجہ ہونے کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ہم تو ادھر ادھر متوجہ ہو جاتے تھے اور ہم بھی وہی کچھ کرتے تھے جو دوسرے لوگ کرتے تھے۔ گویا کہ وہ عدم التفات کا التزام تھا۔ اور اسے ایسے امور سے خیال کرتے تھے جن کا التزام وارد نہیں ہوا۔ (۳)

اور حضرت عمرؓ کہتے (۴) ہیں: اے عاص کے بیٹے! تجھ پر تعجب ہے اگر تیرے پاس کپڑے ہیں تو کیا سب لوگوں کے پاس کپڑے ہیں۔ اللہ کی قسم! اگر میں یہ کام کروں تو سنت بن جائے گی۔ بلکہ میں جو دیکھوں اسے دھو دیتا ہوں اور جو نہ

۱۔ اسے [illegible] میں ان الفاظ سے روایت کیا:
لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری ان حقا علیہ...الخ
تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز میں سے شیطان کے لئے کوئی چیز نہ بنائے' دیکھے کہ اس پر حق ہے کہ....
اسے ترمذی کے سوا پانچوں نے روایت کیا۔

۲۔ یعنی اس طرح کہ تسبیح و تحمید اور اپنی نماز کی جگہ سے اٹھنے کے وقت امام کی داہنی جانب نمازیوں کی طرف اور بائیں قبلہ کی طرف ہو۔ یعنی یہ بدعت ہے جو دین سے نہیں۔ گویا یہ شیطان کا حصہ ہے۔ البتہ سلام کے وقت پھرنے میں مستحب ہے کہ پہلے داہنی جانب سلام پھیرے۔

۳۔ یہ کیسے؟ جبکہ نماز میں متوجہ ہونے سے ان تمام احادیث میں شدید نہی آئی ہے۔ جن میں بعض کو [illegible] اور نسائی نے نکالا ہے اور بعض کو ابوداؤد' بخاری اور نسائی نے۔ اور بغیر اہم ضرورت کے نماز میں ادھر ادھر متوجہ ہونے پر مالکیوں نے کراہت کا صریح حکم لگایا ہے اور شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک بھی یہ مکروہ ہے۔

۴۔ مالک نے روایت کی کہ عمرؓ بن خطاب نے ایک قافلہ کے ساتھ عمرہ کیا۔ اس قافلہ میں عمرو بن العاص بھی تھے۔ حضرت عمرؓ کو احتلام ہوگیا جبکہ صبح ہونے کو تھی۔ آپ نے قافلہ میں پانی نہ پایا۔ آپ سوار ہوگئے تاآنکہ پانی آیا تو آپ کپڑے سے احتلام کے اثرات جو نظر آسکتے تھے دھونے لگے یہاں تک کہ سفیدی صبح پھیل گئی۔ عمرو بن العاص نے ان سے کہا: آپ نے صبح کردی جبکہ ہمارے پاس کپڑے ہیں۔ لہٰذا اپنا کپڑا دھونا چھوڑ دیجئے۔ تو حضرت عمرؓ نے کہا: واعجبا...الخ۔

دیکھوں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔" یہ ایسی بات ہے جس میں دوام بھی ظاہر نہیں (۱) ہوتا' التزام کیونکر ظاہر ہو گا؟

اس بارے میں احادیث و اخبار بکثرت ہیں جو تمام اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مطلق اوامر دلیل کے محتاج ہوتے ہیں۔ ورنہ یہ قول بالرائے ہو گا اور غیر مشروع طریقہ جاری کرنا ہو گا۔ اور یہی وہ فائدہ ہے جو اس مسئلہ سے اور اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ سے ہے جس کے لئے مقید ہونا ضروری نہیں۔ حاصل ہوتا ہے۔

پندرہواں مسئلہ

جو فعل مطلوب (۲) بالکل ہو وہ قصد اول سے مطلوب ہوتا ہے۔ اور کبھی قصد ثانی سے اس کا ترک مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ وہ فعل جس کا قصد اول سے کلی ترک مطلوب ہو' کبھی قصد ثانی سے اس کا کرنا مطلوب (۳) ہوتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی قصد اول کے لحاظ سے اپنی اصل سے (۴) خارج نہیں ہوتا۔

---

۱ یعنی اس کے باوجود حضرت عمرؓ اس بات سے ڈرے کی اس کی مداومت کی جائے۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا: لکانت سنتہ۔

۲ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مباحات ہوں یا مندوبات ہوں یا ایسے واجبات ہوں جن سے عزائم کی طلب مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ مؤلف بعد میں اپنے اس قول "وھکذا الحکم فی المطلوب طلب الندب... الخ سے اس طرف اشارہ کرے گا۔ اگرچہ وہ کام ایسے ہوں جن پر مؤلف نے اس مسئلہ کے فوائد کی تفریع کی ہے جو یہ ہے کہ: مباح کی دو قسموں' مباح مطلوب الفعل بالکل اور مباح مطلوب الترک بالکل (جس کا اس نے پہلے مالاحرج فیہ نام رکھا ہے) کے درمیان قصد اول اور قصد ثانی کے لحاظ سے فرق۔ اور اس کا علاج یہ بتلایا ہے کہ اسے فعل اور ترک کے درمیان مخیر فیہ ہونے سے نکال دیا جائے جو "مباح" کے تیسرے اور چوتھے مسئلہ کی طرف لوٹتی ہے۔

۳ عنقریب اس کی تمثیل ایسے غناء سے آرہی ہے جو نفس و بدن کی راحت کو ایسی راحت کو شامل ہو جو بھلائی اور عبادت وغیرہ کے لئے چست بناتی ہے۔ گویا شارع نے غناء سے ان دونوں باتوں کا اکٹھا قصد نہیں کیا بلکہ اس اعتبار سے کیا ہے کہ وہ ایسی راحت کو شامل ہو گا جو بھلائی پر مددگار ثابت ہو۔

پہلی بات مندرجہ ذیل پہلوؤں سے واضح ہوتی ہے۔

پہلی صورت: اس لحاظ سے اخذ کی جاتی ہے کہ اس میں شارع کا کیا قصد ہے۔ اور یہی وہ اصل ہے جسے مشروع طریقہ (۱) پر حاصل کرنا چاہئے اور ایسے ہی اس سے نفع حاصل کرنا چاہئے اور اس میں اللہ کا حق نہ بھولنا چاہئے۔ نہ اس کے سوابق میں' نہ لواحق میں اور نہ ہی اس کے قرائن میں۔ جب اس انداز پر اسے حاصل کیا جائے گا تو وہ بالجزء مباح اور بالکل مطلوب ہو گا۔ کیونکہ مباحات تو شارع نے وضع ہی اس لئے کئے ہیں کہ ان سے علی الاطلاق مصالح کے مطابق فائدہ اٹھایا جائے جس سے نہ اس کی دنیا کو کچھ نقصان پہنچے اور نہ دین کو۔ اور یہی ان میں اعتدال کی راہ ہے۔ اس لحاظ سے تمام مباحات کو نعمتیں بنایا گیا ہے' احسانات شمار کیا گیا ہے اور انہیں خیر اور فضل کا نام دیا گیا ہے۔

پھر جب مکلف اس حد سے نکل جائے جس سے اس کی دنیا یا دین میں ضرر واقع ہو تو اس لحاظ سے یہی مباحات مذموم بن جاتے ہیں کیونکہ اس طرح وہ پہلے' پچھلے اور قریبی حقوق یا ان میں سے بعض حقوق کی نگہداشت سے رک جاتے ہیں اور مصالح کے بدلے دنیا میں اور دین میں مفاسد داخل ہونے لگتے ہیں۔ جس کا سبب صرف یہ ہوتا ہے کہ مکلف ان کا استعمال ایسے کرتا ہے جو نہ کرنا چاہئے تھا

گویا ایسی راحت کے شامل ہونے کے لئے شارع کا قصد بالتبع ہے جو چست بنانے والی ہو اور مطلوب بالکل وغیرذالک کا قصد کیا ہے۔

۴ ان وجوہ کا بعد میں بیان آئے گا۔ جیسے مؤلف کا یہ قول: "آپ نعمتوں میں مکلف کے تصرف کو مذموم پائیں گے نہ کہ فی نفسہ نعمتوں کو۔" اور یہ قول کہ: "احسان جتلانے کی جہت کی اصل زائل نہیں ہوتی۔" اور یہ قول: "علاوہ ازیں ذم کا پہلو کبھی نعمت کو لئے ہوتا ہے اور اس کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن مکلف کی خواہش اس پر پردہ ڈالے رکھتی ہے۔" یعنی جب تک وہ قصد ثانی کی طرف منتقل نہیں ہو جاتی۔ قصد اول سے اس کا تعلق زائل نہیں ہوتا' وہ اس میں باقی رہتا ہے جیسا کہ اس نے کہا ہے: "وہ مصلحت کی اصل کو گرا نہیں سکتی ورنہ مباح کی اصل گر جائے گی۔" اور یہی بات اس مباح کے متعلق کہی جائے گی جس میں ترک بالکل مطلوب ہو۔

۱ اس کی اور اس کے بعد والے بیان کی شرح چپاتی کی مثال میں آ رہی ہے۔

کیونکہ مکلف جب کسی بھی وجہ '(۱) یا کسی بھی نوع یا کسی بھی مقدار میں ان مباحات پر قناعت کرتا ہے اور اس کے مصالح اس انداز پر چلنے لگتے ہیں۔ پھر وہ اپنی تدبیر' اپنی قوت بدنی اور قلبی سے اپنی طاقت سے بڑھ کر اپنے آپ پر زیادتی کرتا ہے تو وہ مسرف بن جاتا ہے۔ پورا بوجھ اٹھانے سے اس کی قوت کمزور پڑ جاتی ہے۔ اختلال واقع ہوتا ہے اور فساد ظاہر ہونے لگتا ہے۔ جیسے مثلاً کسی شخص کو اپنی غذا کے لئے ایک چپاتی کافی ہے اور اس کی متوسط کمائی اتنی ہی مقدار سہار سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا بدن اس سے کم و بیش غذا سے قوت حاصل نہیں کرتا۔ اب اگر وہ ایک چپاتی کا اور اضافہ کرتا ہے تو اولاً یہ اس کے اپنے کام کے لحاظ سے اسراف ہے۔ وہ یوں کہ پہلے وہ اتنی ہی تکلیف اٹھاتا تھا جو اسے کافی ہوتی اور اسے قوت دیتی تھی۔ پھر اس نے دگنی تکلیف کر لی اور یہ ایسی بات ہے جس کی اسے گنجائش نہ تھی۔ الا یہ کہ مخالفت کے ساتھ ہو اور اس کے حصول کے پہلو سے ہو۔ کیونکہ اس نے اپنے آپ کو اس غذا پر آمادہ کیا جو طبائع کے قوت حاصل کرنے سے زائد تھی۔ یہ بات اس پر گراں ہو جاتی ہے اور بسا اوقات اس کا دل تنگ اور اس کا کرب شدید ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس فراغت کے لئے فرصت نہیں پاتا۔ جو اللہ تعالیٰ کے حضور عبادت کے لئے مطلوب ہے۔ اور اس کی عاقبت میں بھی بگاڑ ہو جاتا ہے کیونکہ ہر بیماری کی اصل بدہضمی ہے۔ اور اس نے بیماری والا کام کیا لہٰذا گمان یہی ہے کہ وہ بیمار پڑ جائے اور اسراف کے وقت اس کے تمام ظاہری اور باطنی احوال کا یہی حکم ہو گا۔

---

۱ یعنی کسب کی وجوہ سے مثلاً صنعت کی بھی کئی قسمیں ہیں اور مؤلف کا قول او بنوع جیسے مثلاً تجارت اور اس کے قول بقدر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسے پہلی یا دوسری صورت سے کفایت کرے اور ان میں ہر ایک اس سے متعلق ہو جائے جو اس کی کفایت سے خارج ہو باوجودیکہ اس کی استعداد کا احتمال نہ ہو اور اس کی مثال متعدد بیویاں' قسما قسم کے کھانے' پوشاک اور رہائش گاہیں اور اس کی مقداریں وغیرہ ہیں۔

ایسا شخص حقیقتاً مفسدہ کو اپنی طرف کھینچنے والا ہے اور جو کچھ وہ تناول کرتا ہے فی نفسہ وہ غذا ہے ہی نہیں جو زندگی کو قائم رکھتی ہے۔

جب آپ اس حالت پر غور کریں گے تو نعمتوں کے بارے میں مکلّف کے تصرف کو ہی مذموم پائیں گے نہ کہ فی نفسہ نعمتوں کو۔ الا یہ کہ یہ نعمتیں مذموم حالت کے لئے آلہ بن جائیں تو اس پہلو سے وہ مذموم ہو جائیں گی اور یہ قصد ثانی ہے جو مکلّف کے مذموم قصد پر مبنی ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے کو ان چیزوں کی پہچان اپنی نعمتوں کے ساتھ کرائی اور مکلّف کے فعل میں نظر کرنے سے پیشتر علی الاطلاق ان کا احسان جتلایا۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ تمام تر مباحات قصد اول کے لحاظ علی الاطلاق محمود ہیں۔ وہ مذموم تو صرف اس وقت بنتے ہیں جب کہ اللہ کی بتلائی ہوئی راہ سے روکے جائیں اور جو شخص بھی اس پر غور کرے گا یہ بات اس پر واضح ہو جائے گی۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ بھلائی رکھنے کا پہلو کبھی زائل نہیں (۱) ہوتا۔ اور کبھی اسراف اسے سرے سے زائل کر دیتا ہے۔ اور جب تک یہ پہلو اپنے حال پر دائم و برقرار ہو تو وہ قصد اول سے ہی ظاہر ہوتا ہے بخلاف اس کے جو کبھی زائل ہو جاتا ہے کیونکہ جب اسے اسی حد تک لے جو اس کے لئے مقرر ہے تو اس میں مذمت کا کوئی پہلو نہ ہو گا اور جب وہ اسے اپنی خواہش کے مطابق لے گا اور اس کی حد کا لحاظ نہ رکھے گا تو اس پہلو سے مذموم ہو جائے گا جس میں اس نے اپنی خواہش کی پیروی کی اور دوسرے پہلو سے مذموم نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں کبھی

۱۔ اور جب یہ سرے سے زائل ہی نہیں ہوتا تو اپنے ساتھ اسراف کا مذموم پہلو لاتا ہے جس پر پردہ پڑا ہوتا ہے اور یہ بات مؤلف کے اس قول "وایضا فان وجہ الذم...الخ" کے قریب ہے۔ گویا یہ دونوں متلازم اور انتہائی قریب ہیں۔ الا یہ کہ پہلے میں صرف عدم زوال ملاحظہ کیا جاسکتا ہے اور دوسرے میں اس کا وجہ ذم میں داخل ہونا اور اس پر پردہ پڑا رہنا۔ اسی لئے مؤلف نے ان دونوں کو ایک ہی دلیل کے معنی بتایا ہے اور ان دونوں کے بعد تیسرے کا عنوان قائم کیا ہے نہ کہ چوتھے کا۔

نز، کا پہلو نعمت کو شامل کئے ہوتا ہے جو اس کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن مکلّف کی خواہش نے اس پر پردہ ڈال رکھا ہوتا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب مکلّف مشروع صورت کے علاوہ کسی دوسرے پہلو سے مباح کو لیتا ہے اور کبھی اسے اس کے ضمن میں علی الجملہ اس کے مصالح حاصل ہوتے ہیں اگرچہ مکلّف کے اس اختیار کردہ پہلو میں اس کی خواہش کی آمیزش ہوتی ہے اور اصل تو نعمت ہی ہوتی ہے لیکن اس کی خواہش فساد کے بعض اوصاف کما لاتی ہے جبکہ مصلحت کی اصل کو گرا نہیں سکتی۔ ورنہ اگر مصلحت کی اصل ہی گر جائے تو مباح کی اصل نابود ہو جائے گی۔ کیونکہ بنا تو اسی پر تھی۔ لہٰذا مباح کی اصل زائل نہ ہوگی اگرچہ برے اکتساب و استعمال کے اوصاف کے تحت مستور ہو۔ گویا یہ بھی ان باتوں سے ہے جو اس بات پر دلالت (۱) کرتی ہیں کہ مباح کا مذموم اور مطلوب ترک ہونا قصد ثانی سے ہی ہو سکتا ہے' قصد اول سے نہیں۔

تیسری وجہ: شریعت اس معنی کی پوری طرح صراحت کر رہی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

۱۔ یعنی جیسا کہ یہاں مؤلف کے اس قول: "اور ان دونوں میں سے کوئی بھی قصد اول کی رو سے اپنی اصل سے نہیں نکلتا۔" کی صحت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کا اشارہ کر دیا ہے۔ اور یہ بات ان دونوں میں سے کسی ایک کے اعتبار سے ظاہر ہے جس کی مؤلف نے یہاں شرح کی ہے کہ وہ مطلوب الفعل ہے اور اسے صرف اپنے قول کی دلالت کے افادہ تک محدود رکھا۔ کیونکہ اسے ہی اس نے اصل مسئلہ بنایا پھر مطلوب الترک میں یہ دیکھا جائے گا: کیا اس کے آنے والے کلام سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ بھی قصد ثانی سے ہی مطلوب بنے گا یا ان چیزوں میں ہی رہے گا جو قصد اول سے متعلق ہیں؟ لہٰذا آپ کے لئے غور کرنا ضروری ہے کیونکہ مؤلف کا قول کہ: "ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنی اصل سے نہیں نکلتا۔" اصل مسئلہ کے علاوہ دوسرا دعویٰ ہے جو وضاحت اور دلیل کا محتاج ہے۔

أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللّٰهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (۱۶/۷۲)

کیا وہ باطل چیزوں کا اعتقاد رکھتے ہیں اور اللہ کی نعمتوں کا انکار کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۲/۲۴۳)

لیکن اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔

نیز فرمایا:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا... الی قولہ... وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۶/۱۴)

اور وہی تو ہے جس نے سمندر کو مسخر کیا تاکہ تم اس سے تازہ گوشت کھاؤ... تا آنکہ فرمایا... اور تاکہ تم شکر کرو۔

گویا یہ اور اس جیسی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جو کچھ زمین میں پھیلایا گیا ہے وہ نعمتیں اور ان پھیلائی ہوئی چیزوں کے منافع ہیں۔ مگر مکلف کے لئے ان میں تصرف کا جو اختیار رکھا گیا ہے تو ملاوٹیں اس جہت سے ان میں داخل ہوتی ہیں ان کی ابتدائی وضع کے لحاظ سے نہیں ہوتیں۔ کیونکہ وہ وضع اول کے لحاظ سے خالص ہیں۔ پھر جب مشروع طریقہ (۱) سے ان میں تصرف کیا جائے

---

۱ یعنی جب وہ اس کے طریق پر چلے اور اس کی حدود کے اندر رہ کر اسے استعمال کرے۔ جب وہ اس کی حد سے انحراف کرے تو وہ اسے مفاسد کی طرف کھینچے گا۔ لیکن بھلی طبیعت ایسی نہیں ہوتی اور یہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے جو اس پر داخل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث اس طرف اشارہ کر رہی ہے کیونکہ فصل بہاری سے انسان اور حیوان کی زندگی وابستہ ہے۔ اس کے باوجود مویشی اس گھاس

تو یہی شکر ہے اور یہی ان کا مصرف ہے جس پر کہ وہ ابتداء پیدا کی گئیں اور اگر غیر مشروع طریقہ سے تصرف کیا جائے تو یہ کفران ہے اور یہیں سے مفاسد کھنچ آتے ہیں جو مکلّف کو گھیر لیتے ہیں اور سب کچھ اللہ کی قضاء و قدر سے ہوتا ہے۔

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (۹۶/۳۷)	اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا اور اس کو بھی جو تم کام کرتے ہو۔

اور حدیث میں ہے:

ان اخوف ما اخاف علیکم ما یفتح اللہ لکم من زھرۃ الدنیا	مجھے تم پر جس بات کا سب سے زیادہ خدشہ ہے وہ یہ ہے جو اللہ تمہارے لئے دنیا کی دلکشیاں کھول دے گا۔

آپ ؐ سے پوچھا گیا: "کیا خیر بھی شر لاتی ہے؟" آپ ؐ نے فرمایا کہ: "بھلائی تو بھلائی ہی لاتی ہے مگر جو کچھ موسم بہار سبزہ اگاتا ہے۔ جانور زیادہ کھالے تو اس کا پیٹ پھول جاتا ہے اور وہ مرجاتا ہے یا درد میں مبتلا ہو جاتا ہے۔" الحدیث (۱)

نیز سد ذرائع کا باب بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ کسی عارضہ کے پیش آنے کی صورت میں وہ اس چیز کی ترک کی طلب کی طرف راجع ہوتا ہے جس کی طلب

وغیرہ کو یوں استعمال کرتے ہیں جس سے وہ مرجائے یا مرنے کے قریب ہو جائے۔ اور یہ صرف تصرف کی وجہ سے ہے۔ تو لہٰذا جب اسے کھانا اس کی طبیعت کے لئے نقصان دہ ہو تو اسے چھوڑنا فائدہ مند اور اس کا کھانا نقصان دہ ہوتا ہے جبکہ فی ذاتہ اس کا کھانا فائدہ مند ہے لیکن جب وہ اپنی حاجت سے زیادہ کھالے تو ایسا ہو جانا واضح بات ہے۔ بخاری کی روایت اور مسلم کی بعض روایات میں یہ لفظ ہیں "مما ینبت الربیع" اور مسلم کی بعض روایات میں یہ ہیں "کل ما ینبت الربیع" اور اس کا معنی وجہ ثانی میں متعین ہو جاتا ہے اور بارش سے جو کچھ بھی اگتا ہے جب اسے بے قاعدگی سے استعمال کیا جائے گا' نقصان دے گا۔ البتہ اگر باقاعدہ اور مناسب مقدار استعمال کرے جیسا کہ سبزی خور کرتے ہیں تو نقصان نہیں دیتا اور حبط کا معنی اونٹ کا زیادہ چارہ کھاکر بدہضمی سے اس کے پیٹ کا پھول جانا ہے۔ کہتے ہیں "حبط بطنہ" جب کسی کا پیٹ پھول جائے اور وہ مرجائے۔

۱؎ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۱۳ پر گزر چکی ہے۔

فعلاً ثابت (۱) ہو۔ اور یہ اسی اصل ہے جو ہر کام میں متفق علیہ ہے۔ اگرچہ علماء نے اس کی تفاصیل میں اختلاف کیا ہے لیکن بعض ایسی فروع میں اختلاف نہیں جن سے فی الجملہ اجماع کا دعویٰ باطل ہو جائے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے ایسے قول پر متفق ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (۲/۱۰۴) اے ایمان والو! راعنا نہ کہا کرو۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (٦/۱۰۸) ان لوگوں کو گالی نہ دو جو اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات۔ اور اس میں شواہد بہت ہیں۔

اسی (۲) طرح مطلوب کا حکم استحباب کی طلب ہے' جو قصد ثانی سے کبھی مطلوب الترک بن جاتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کے لئے کسی معاملہ میں گہرائی تک جانے اور اپنے آپ پر سختی کرنے کے دلائل ملتے ہیں اور وصلی روزوں اور ہمیشہ کے لئے روزہ رکھنے اور معاشرہ سے کٹ کر رہنے کی نہی آئی ہے اور ایسی مثالیں پہلے بہت گزر چکی ہیں۔ اور ایسے ہی وہ چیز مطلوب ہے جس میں عزیمت کے واجب ہونے کی طلب ہو' وہ کبھی قصد ثانی سے مطلوب الترک بن جاتا ہے جبکہ عزیمت پر

---

۱ طلب سے مراد اذن ہے۔ اور عنقریب اٹھارویں مسئلہ میں سد ذرائع کے بارے میں مؤلف کہے گا "ھو منع الجائز لئلا یتوسل بہ الی الممنوع" ہم نے بھی وہاں جائز کی یہی تاویل کی ہے۔

۲ بقیہ قسموں کی تکمیل جو اس مسئلہ کی قسم اول میں داخل ہیں اور جب قصد اول سے مندوب اور واجب کی طلب ہو تو اس کی وضاحت کی ایسی ضرورت نہیں ہوتی جیسی مباح کی ہوتی ہے۔ ان دونوں میں صرف اس وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کبھی قصد ثانی سے مطلوب الترک بن جاتے ہیں جس پر انحصار کیا جاتا ہے۔

عمل پیدا ہونا تشویش (۱) کا باعث بنتا ہو اور واجب قرار دینے والے کو نقصان پہنچتا ہو۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

لیس من البر الصیام فی السفر (۲) — سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

اور ایسی ہی دوسری احادیث ہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ علی الاطلاق قصد اول سے مطلوب کبھی قصد ثانی سے مطلوب الترک بن جاتا ہے اور یہی بات مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ تو ایسا معارضہ ہے جو اپنے خلاف پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مدح و ذم دونوں ایک جیسے (۳) زمین میں پھیلی ہوئی چیزوں اور ان میں رکھے ہوئے منافع کی راجع ہیں۔ چنانچہ اللہ عزوجل فرماتے ہیں:

وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَی الْمَآءِ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۱۱/۷)

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔

۱۔ اور وہ ایسی تکلیف کا پہنچنا ہے جس پر مکلف طبعاً صبر کی طاقت نہ رکھتا ہو جیسے مثلاً ایسا مرض جو اسے نماز کے ارکان صحیح طور پر بجالانے سے عاجز کر دے۔ یا روزہ جس سے مرنے کا خوف ہو یا شرعاً ایسا روزہ جس سے نماز کے وقت اس کے ارکان پورے کرنے کی طاقت نہ رہے۔ گویا یہ قسم اللہ کے حق کی طرف راجع ہے اور اس میں رخصت قبول کرنا مطلوب ہے۔ اسی صورت حال کے متعلق آیا ہے: "لیس من البر..... الحدیث۔ جیسا کہ رخصتوں کے مبحث کے پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔ گویا روزہ قصد اول سے واجب مطلوب ہوتا ہے اور ایسے عوارض کے وقت قصد ثانی سے مطلوب الترک ہو جاتا ہے۔

۲ یہ حدیث ج ۱ ص ۳۲۲ پر گزر چکی ہے۔

۳۔ مدح و ذم' کی طرف رجوع فرمائیے۔ یعنی ان میں شارع کا قصد اول یہ نہیں کہ وہ ممدوح ہیں جیسا کہ مؤلف کا دعویٰ ہے۔

نیز فرمایا:

اَلَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۶۷/۲)

جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے۔

نیز فرمایا:

وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتّٰی نَعْلَمَ الْمُجٰھِدِیْنَ مِنْکُمْ وَالصّٰبِرِیْنَ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَکُمْ (۳۱/۴۷)

اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے والوں اور صبر کرنے والوں کو معلوم کریں اور تمہارے حالات کی جانچ کریں۔

اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تکالیف آزمائش اور امتحان کے لئے وضع کی گئی ہیں تاکہ جس شخص کے متعلق غائب میں علم سبقت کر چکا ہے وہ مشاہدہ میں ظاہر ہو جائے۔ اور علم اس بات میں سبقت کر چکا ہے کہ یہ لوگ جنتی ہیں اور یہ دوزخی۔ لیکن یہ آزمائش کے مطابق ہو گا۔ اور آزمائش صرف اس بات میں ہوتی ہے جس کے دو پہلو ہوں۔ اس میں نہیں ہو سکتی جس کا پہلو ہی ایک ہو۔ اسی لئے آپ زمین میں جو بندوں کے لئے پھیلی ہوئی نعمتیں دیکھتے ہیں' جیسی بھی وہ ہیں' ان کا نہ مدح سے کچھ تعلق ہے اور نہ ذم سے' نہ امر سے اور نہ نہی سے۔ ان کا اگر کچھ تعلق ہے تو محض مکلفین کے تصرفات سے ہے۔ اور مکلفین کے تصرفات ان چیزوں کی طرف نسبت سے برابری پر ہیں۔ جو چیزیں مکلف کے تصرفات کے لحاظ سے نعمتیں اور مصالح شمار ہوتی ہیں وہی چیزیں دوسری طرح کے تصرفات کی نسبت سے آزمائش اور عیب بھی شمار ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے جو چیزیں فائدہ اٹھانے کے لئے پھیلائی گئی ہیں ان میں مصلحت اور مفسدہ' ہر دو پہلوؤں کا امکان ہے اور ایک ساتھ دونوں طرح کے تصرف کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ پھر جب یہ زمین میں پھیلے ہوئے امور اس قصد اور اس وجہ پر تکلیف ہوں تو

ان میں ایک جانب کو دوسری پر کیسے ترجیح دی جائے؟ حتیٰ کہ ان پھیلی ہوئی چیزوں کا محض نعمتیں ہونے کو قصد اول شمار کیا جائے؟ اور ان کا عیب اور آزمائش ہونا صرف قصد ثانی کی بنا پر ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کچھ معارضہ نہیں اور اس کی دو وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: یہ ظاہری اشیاء جن کے متعلق نص آئی ہے کہ وہ آمیزشوں سے پاک خالصتاً نعمتیں ہیں تو اس سے مراد یا تو ان کا ظاہر ہے اور وہی مطلوب اول ہے اور یا ان سے مراد یہ ہے کہ فی الحقیقت وہ نعمتیں نہیں۔ اور یہ دوسری بات درست نہیں کیونکہ نہ یہ عقلی (۱) لحاظ سے ممکن ہے اور نہ سمعی لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ ایسی بات کی خبر دے جو واقع کے خلاف ہو۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ یہ پھیلی ہوئی اشیاء خالصتاً نعمتیں نہیں جیسا کہ وہ خالصتاً عذاب بھی نہیں تو اللہ تعالیٰ کا ان کے متعلق یہ خبر دینا کہ وہ نعمتیں ہیں۔ پھر اس بات کو مؤکد کرکے خلقت پر حجت اور شکر ادا کرنے کا مظنہ بنانا خلاف عقل بات ہے۔ پھر جب ہم ان نعمتوں کی تفاصیل میں غور کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا؟ (۷/۷۸)	کیا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا؟

تا آخر آیات۔ نیز یہ ارشاد:

۱؎ پہلی وجہ یہ ثابت کرتی ہے کہ معارضہ درست نہیں اور یہ تو اپنی دلیل کو اجمالی طور پر کمزور کرنا ہے کیونکہ اگر یہ بات درست ہو تو ان نعمتوں سے اللہ تعالیٰ کے احسان جتلانے کی جہت درست نہیں رہتی۔ جو اس بات کی مقتضی ہیں کہ وہ خالص نعمتیں ہیں۔ علاوہ ازیں مختلف قسم کی نعمتوں کے استقراء سے ہم پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ یقینی طور پر نعمتیں ہیں جیسا کہ مؤلف نے انہیں بتایا ہے۔ اور دوسری وجہ اس شبہ کے سبب کا ازالہ ہے جس پر معارضہ پیدا ہوا اور یہ جو بعض لوگ ان نعمتوں کو عذاب سمجھتے ہیں وہ اس دوسری وجہ کی جہت سے نہیں بلکہ مکلف کے برے تصرف کی وجہ سے وہ عذاب بنتی ہیں جیسا کہ عنقریب مؤلف اس کی وضاحت کر دے گا۔ لہٰذا دونوں وجہیں متغائر ہیں۔

هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّ مِنْهُ شَجَرٌ (۱۶/۱۰)	وہی تو ہے جس نے تمہارے لئے آسمان سے پانی اتارا۔ اس سے تم پیتے بھی ہو اور درخت بھی اگتے ہیں۔

تا آخر جو اس آیت اور دوسری آیات میں مذکور ہے۔ کیا ان میں سے کسی چیز کے متعلق یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ بالاطلاق ایسی نہیں یا یہ کہ وہ کچھ لوگوں کے لئے تو نعمتیں ہیں اور دوسروں کے لئے عذاب ہیں؟ یہ سب باتیں معقول و منقول کے حکم سے خارج ہیں۔

اور اس کے شواہد یہ ہیں کہ اس قرآن کو ہدایت' رحمت اور دل کی امراض کی شفا بنا کر اتارا گیا ہے۔ وہ نور اعظم ہے اور اس کی راہ وہ ہے جو سیدھی ہے۔ قرآن کی طرف اس کے خلاف کوئی بات منسوب کرنا درست نہیں۔ حالانکہ قرآن میں یہ بھی آیا ہے کہ:

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ (۲/۲۶)	قرآن سے ہی (اللہ تعالیٰ) بہت لوگوں کو گمراہ کرتا اور بہتوں کو ہدایت دیتا ہے اور گمراہ تو صرف فاسقوں کو ہی کرتا ہے۔

اور یہ قرآن "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" ہے دوسروں کے لئے نہیں۔ نیز وہ:

هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ (۳۱/۳)	احسان کرنے والوں کے لئے ہدایت اور رحمت ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ اور یہ کہنا بھی درست نہیں کہ یہ قرآن ایک قوم کے لئے ہدایت بنا کر اتارا گیا ہے اور دوسری کے لئے گمراہی یا اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ ہدایت بھی ہے اور گمراہی بھی۔ اسے تو ہم سے ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کبھی مذکورہ دونوں اعتبار (۱) درست ثابت ہوتے ہیں۔

ایک یہ کہ:

اَلْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّ لَهْوٌ (۴۷/۳۶) دنیا کی زندگی تو کھیل اور تماشا ہے۔

اور دوسرا یہ دنیا سعادت کی طرف سلامتی کی راہ ہے اور یہ حقیقت ہے کہ کوئی مذاق نہیں۔ جیسے فرمایا:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ (۴۴/۲۸) اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان میں ہے انہیں کھیلتے ہوئے نہیں بنایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: جب ہم نعمتوں کی پہچان کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں تو یہ حقیقت ہوتی ہے جیسا کہ اس پر نصوص دلالت کرتی ہیں کہ قرآن کا ہدایت' شفا اور نور ہونا درست ہے۔ جیسا کہ اس پر اجماع دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا وہ کچھ بھی دلالت کرتا ہے جو کسی ایسی وجہ پر محمول ہو جو نعمتوں کے پھیلاؤ میں قصد اول کو خراب کرتی ہو۔

اور دوسری وجہ یہ کہ نعمتوں کا اپنے اصحاب کے حق میں عذاب بن جانا صرف مکلف کی وضع کے پہلو سے ہی ہوتا ہے کیونکہ نعمتیں فی نفسہ عذاب نہیں بنتیں۔ بلکہ ان کا اس قسم کا استعمال انہیں ایسا بنا دیتا ہے جو ایسے استعمال میں مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ زمین کا بچھونا یا پہاڑوں کا میخیں ہونا اور وہ تمام ظاہری نعمتیں جو

۱۔ ان دونوں میں ایک اعتبار اس حکمت سے خالی ہے جس پر دنیا کو بنایا گیا ہے کہ وہ حق کے پہچان کرنے والی اور اسے بنانے والے کے شکر کی مستحق ہو۔ اور دوسرا اعتبار اس حکمت کے لئے ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے اور عنقریب "تعارض ادلتہ" کے تیسرے مسئلہ میں مؤلف کا ایک طویل اور خوبصورت بیان آرہا ہے جو ان ہردو اعتبار کی توجیہ میں ہے یعنی اسی بیان کے مطابق ان ہردو اعتبار سے نعمتوں کے مدح و ذم کے بارے میں توجہ کرنا درست ہوگا۔

اس سے ملتی جلتی (۱) ہیں وہ بدل نہیں جاتیں لیکن جب ناشکری کے ساتھ ان میں اس طرح تصرف کیا گیا جو انہیں قبول کرنے کی راہ نہ تھی' تو وہ ان پر وبال بن جاتی ہیں اور وبال تو حقیقت میں اس نعمت میں ان کا اپنا فعل ہوتا ہے نہ کہ وہ نعمتیں کیونکہ انہوں نے اللہ کی نعمتوں سے اس کی نافرمانیوں پر مدد طلب کی۔

اور اسی ترتیب پر قرآن کا انداز چلتا ہے کیونکہ جب ان لوگوں کی مثال' جنہوں نے اپنے لئے بت بنالئے تھے' کمزوری میں مکڑی کے گھر سے دی گئی تو انہوں نے وہ غور و فکر اور اعتبار چھوڑ دیا جس کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا تا آنکہ ان پر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ بات واقعی اسی طرح ہے۔ انہوں نے مقصود کی طرف توجہ کئے بغیر مکڑی کی ظاہری تمثیل کو لیا اور کہنے لگے :

مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا؟ (۲/۲۶) اس مثال سے اللہ کا کیا ارادہ ہے؟

تو اللہ تعالیٰ نے اس حقیقت کی خبر دی جو ان جیسے لوگوں کا مقدر بن چکی ہے۔ چنانچہ فرمایا :

---

۱ یعنی ان ہردو اعتبار سے نعمتوں کے مدح و ذم کی صحیح توجیہ ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ وہ دونوں برابر ہیں بلکہ اصل ممدوح وجہ ہی ہے۔ اور یہی نعمتوں کی پہچان ہے جیسا کہ آیات کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کے علاوہ جو فتنے' لہو اور فریب ہیں وہ قصد اول سے نہیں بلکہ ان خارجی عوارض کے اعتبار سے ہیں جن کا ابتداء میں قصد کیا گیا تھا جیسا کہ قرآن کے ہدایت ہونے کے بارے میں کہا گیا ہے۔ یہی وہ اصل ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ وہ بھی فاسد نفس رکھنے والوں پر پیش کیا گیا تو ان کی کج روی اور گمراہی کو ہی زیادہ کیا جو اس کے بارے میں جادو' جھوٹ اور بہتان کہہ کر طعنہ زنی کرتے تھے۔ اور غور کرنے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ قرآن نے انہیں انہی حقائق سے گمراہ کیا جنہیں انہوں نے پہچان لیا تھا اور اس کے سبب اس سے منحرف ہوگئے تھے۔ اور جو کچھ بھی قرآن سے ان کی گمراہی اور کفر میں اضافہ کے بارے میں ہے اس کی وجہ صرف قرآن سے انکار اور قرآن اور قرآن لانے والے کے بارے میں طعنہ زنی تھی۔ لہٰذا ان میں کسی کو ہدایت نصیب نہ ہوئی اور وہ قرآن کے سبب سے گمراہ ہوا۔ اس صورتحال کو خوب پہچان لیجئے۔ اور یہ اسی بات کی مئوید ہے جو مئولف کی مراد ہے۔ اور یہ قرآن کے ساتھ قصد اول سے نہیں اور اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے : وما یضل بہ الا الفاسقین۔ یہ اسی بات کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا (۲/۲۶)	اللہ تعالیٰ اس قرآن سے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہتوں کو ہدایت دیتا ہے۔

پھر یہ کہہ کر وہ وضاحت پیش فرمائی جس کی انتظار تھی۔

وَمَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ (۲/۲۶)	اللہ قرآن سے صرف فاسقوں کو ہی گمراہ کرتا ہے۔

اور جس کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو کسی قوم کی گمراہی اور کسی کی ہدایت کے لئے اتارا ہے' اس کی نفی کر دی۔ یعنی وہ ہدایت ہے جیسا کہ ابتداء میں فرمایا "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" لیکن فاسق اس لئے گمراہ ہوتے ہیں کہ قرآن اتارنے سے جو کچھ مقصود تھا وہ لوگ اس طرف نہیں بلکہ کسی اور طرف دیکھتے ہیں۔ اسی طرح قرآن ہدایت ان متقیوں کے لئے ہے جو قرآن میں حقیقت کی درستی کی طرف دیکھتے ہیں اور یہی وہ چیز ہے جس کی خاطر قرآن نازل ہوا۔ اور یہ مقام پہلے مسئلہ سے (۱) کشید کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو نعمتیں قصد اول سے نعمتیں ہی ہوئیں۔ اور دوسروں کے لئے ان کا نعمتیں نہ رہنا اس لحاظ سے ہے کہ انہوں نے نعمتوں کو اس درست طریق پر نہیں لیا جو ان کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہی قصد ثانی کا معنی ہے۔ واللہ اعلم۔

دوسری صورت: جو چیز بالکل مطلوب الترک ہو وہ قصد اول (۲) سے بھی ایسی ہی ہوتی ہے کیونکہ جب یہ واضح ہوگیا کہ وہ اس چیز کی خادم ہے اس کے

۱۔ جہاں یہ بیان ہوا ہے کہ ارادہ دو معنوں میں ہے قدریہ اور امریہ۔ اللہ تعالیٰ اہل اطاعت کی مدد فرماتے ہیں تو ان کا فعل دونوں قسم کے ارادوں کے موافق پڑتا ہے اور اہل معصیت کی مدد نہیں کرتا تو ان کا فعل صرف قدریہ کے موافق ہی آتا ہے۔ اور اسی بات کی طرف ابھی ابھی مؤلف کے اس قول "وکل بقضاء اللہ وقدرہ" میں اشارہ گزر چکا ہے۔

۲۔ یعنی اگرچہ قصد ثانی سے اس کی جزئی میں کوئی حرج نہ ہو بلکہ کبھی اس قصد سے یہی مطلوب ہوتا ہے۔

برعکس ہو تو مطلوب الفعل مطلوب الترک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں دفع الوقتی کے سوا کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی قصد ہوتا ہے جس کے حصول کی علی الخصوص انتظار کی جائے۔ مثلاً گانا مباح ہے جو نہ کسی ضروری امر کا خادم ہے نہ حاجی کا اور تکمیلی کا۔ بلکہ اس سے صرف دفع الوقتی ہوتی ہے جس سے اس چیز کو روک دیا جاتا ہے جو ان تینوں امور سے کسی کی خادم (۱) ہو۔ گویا وہ ان کی ضد کی خادم ہو جاتی ہے۔

دوسری وجہ: وہ لہو کی ایسی قسم ہے جس کو شارع نے باطل کا نام دیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا (۶۲/۱۱)	اور جب وہ تجارت یا تماشا دیکھتے ہیں۔

یعنی طبلہ یا کوئی موسیقی کا آلہ یا گیت۔ اور اللہ تعالیٰ نے دنیا کی مذمت کے طور پر فرمایا:

اِنَّمَا الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا لَعِبٌ وَّ لَهْوٌ (۲) (۴۷/۳۶)	دنیا کی زندگی تو صرف کھیل اور تماشا ہی ہے۔

اور حدیث میں (۳) ہے:

۱۔ مؤلف نے قصد عن ھذہ الامور الثلثۃ نہیں کہا۔ کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی تو وہ بالجزء بھی منھی عنہ ہوتا نہ کہ صرف بالکل ہوتا۔ اور کمائی کے طریقوں وغیرہ سے متعلق جو دوسرے مباحات ہیں، جو مراتب ثلثہ کے خادم ہیں لہو کو صرف ان کی خاطر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ان مراتب کی ضد کا خادم ہو لہٰذا وہ قصد اول سے مذموم ہے۔

۲۔ اس آیت میں لہو کا معرض ذم میں ذکر ہوا ہے اور سابقہ آیت میں طبلہ وغیرہ کو لہو میں شمار کیا ہے گویا شارع کی نظر میں قصد اول سے طبلہ اور دوسرے آلات معرض ذم میں ہیں۔

۳۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۲۹ پر گزر چکی ہے۔

کل لھو باطل الا ثلثہ(۱) تین کاموں کے علاوہ ہر طرح کا لہو باطل ہے۔

گویا آپ ؐ نے تین کاموں کے علاوہ باقی سب طرح کے لہو کو ان چیزوں میں شمار کیا جن کا کچھ فائدہ نہیں۔ کیونکہ جب یہ تینوں کام ضروری اصل کی خدمت کرتے ہیں تو حق یہی تھا کہ پہلے انہیں مستثنیٰ کر دیا اور انہیں باطل قرار نہیں دیا۔

تیسری وجہ: یہ ایسی قسم ہے جس سے احسان نہیں جتلایا گیا اور نہ ہی پہلی قسم کی طرح نعمتوں کے بیان میں آئی ہیں۔ لہو میں کوئی احسان نہیں۔ اس لئے کہ وہ لہو ہے اور نہ خوشی سے جھومنے میں ہے اور نہ اس کے سبب(۲) میں ہے خواہ کوئی

۱۔ یہ بھی گزر چکا کہ وہ بیوی گھوڑی اور تیر یا نیزہ وغیرہ ہیں۔

۲۔ ان مذکورہ تین چیزوں یا ان جیسی چیزوں کا احسان جتلانا لہو کی جہت سے نہیں بلکہ اس جہت سے کہ ان میں فائدہ ہے جیسے پہلی چیز نسل کی خادم ہے یا دین کا فائدہ ہے جیسے دوسری دو باتوں میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ملاحظہ فرمایئے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا (۳۰/۲۱) — اور اللہ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہیں میں سے تمہاری بیویاں پیدا کیں جن کی طرف تم سکون حاصل کرتے ہو۔

نیز فرمایا:

واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم (۸/۶۰) — اور جہاں تک تم میں سے ہو سکے کافروں کے مقابلے میں قوت اور گھوڑے باندھ کر تیاری جاری رکھو تاکہ تم اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو ڈرا سکو۔

اور بعض علماء نے قوۃ کی تفسیر ہر اس چیز سے کی ہے جس پر تیراندازی کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ اور یہ جو احسان جتلانے کے مقام پر آیا ہے تو اس لئے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ لہو ہے لیکن محاسن عادات کے موافق چلتا ہے: جن میں شادی بیان، گھوڑوں کی سکھلائی اور تیراندازی سیکھنا ہے۔ رہی غنا و سرود کی قسم تو وہ مستحسن عادات سے خارج ہے۔ اور مؤلف کے قول "وھو علی وفق...الخ" کا ایک دوسری نئی وجہ سے اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ کیونکہ ان میں مذکورہ فائدہ بھی ہے جو محاسن عادات کے موافق جاری ہے۔ بخلاف لہو کی قسم کے جو اس سے

اس کا سبب ہو بلکہ احسان صرف اسی صورت میں ہے جس میں کچھ فائدہ ہو جو ایسی خدمت کی طرف لوٹتا ہو جو مطلوب ہے اور وہ اس کے موافق ہو جو محاسن عادات میں جاری ہے۔ گویا یہ قسم مکمل طور پر اس سے خارج ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ فائدہ اٹھانے کی جو صورتیں بندوں کے لئے مہیا ہیں ان کے اسباب پیدائشی اور اختراعی ہیں۔ گویا اسی صورت میں یہ چیزیں احسان بنتی ہیں۔ اور آپ لہو یا لعب کے لئے ایسی کوئی موافقت نہ پائیں گے جو پیدائش کی اصل میں انہیں خاص کرتی ہو۔ (۱) یہ پھیلی ہوئی تو ہیں مگر احسان جتلانے کی جہت سے نہیں ملتیں۔ آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو نہیں دیکھتے:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)	آپ کہہ دیجئے کہ اللہ نے بندوں کے لئے زینت اور زرق کی پاکیزہ چیزیں پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا ہے؟

خارج ہے اور یہ اس کے ذم پر قصد اول سے دلیل ہے اگرچہ اس کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وہ تیسری وجہ سے مذموم ہے۔ الا یہ کہ اچھی اور بری عادات کے ضابطہ سے متعلق کلام باقی رہ جاتا ہے کہ آیا اس کے اچھا ہونے پر پوری امت کا، ہر دور میں اتفاق رہا ہے؟ یا وہ کیا ہیں؟ (اچھی ہیں یا بری؟)۔

ا۔ یعنی ایسی کوئی چیز پیدا نہیں کی گئی جس کی خلقت کا اصل لہو و لعب بن سکیں۔ لیکن یہ دونوں ایسی چیزوں کو اپنی طرف پھیر دیتے ہیں جو ان فوائد کے لئے پیدا کی گئی ہیں جو بھلا دینے کی قابلیت رکھتی ہیں۔ اسی لئے لہو کی جہت سے نعمتوں کی پہچان اور ان سے امتنان حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ آیات میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پہلی آیت میں امتنان کا ذکر اخراج کے ساتھ کیا اور اس چیز کو بھی پیدا کیا جسے وہ زینت شمار کرتے ہیں۔ دوسری آیت میں زمین کا اور اس میں انسان کے لئے جو غذائی فائدے ہیں ان کا ذکر کیا اور دو دریاؤں کا بھی جن سے زینت کی چیزیں نکلتی ہیں لیکن ان چیزوں سے فریق ہونے کو وجہ امتنان نہیں بنایا۔ اسی طرح تیسری آیت میں زینت کو سواری کے منافع کا تابع بنایا اور یہ سب کچھ تیسری وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کے بارے میں مؤلف کہتا ہے کہ لہو سے امتنان واقع نہیں ہوا۔ یعنی اس لئے کہ کوئی ایسی چیز پیدا نہیں کی گئی جس کی اصل لہو سے مختص ہو۔ لہذا اس سے وجہ امتنان بھی پیدا نہیں ہوتی۔

نیز فرمایا:

وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ... الی قولہ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (۲۲/۵۵)

اور زمین کو اللہ تعالیٰ نے خلقت کے لئے بنایا... تا آنکہ فرمایا... ان دونوں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً (۱۶/۸)

اور اسی نے تمہارے لئے گھوڑے' خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ (تمہارے لئے) زینت (بھی ہیں)۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔(۱) اور آپ نہ قرآن میں اور نہ ہی سنت میں کوئی ایسی چیز نہ پائیں گے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے لہو و لعب کی پیدائش سے ہماری پہچان کرائی ہو۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: لذت کا حصول اور راحت نفس اور نشاط انسان کا مقصود ہے۔ اور اسی لئے وہ قسم اول میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جیسے کھانے' پینے' جماع اور سواری وغیرہ کی لذت۔ اور جن چیزوں میں یہ لذت ہوتی ہے انہیں محض ان لذات کے لئے حاصل کرنا جائز ہے۔ خواہ اس کے لئے دوسرے مقاصد طلب (۲) نہ

---

۱ یہ مؤلف کے اس قول کا تتمہ ہے "ولا تجد للهو او الملعب تهمتة تختص به فی اصل الخلق (آپ لہو و لعب کے لئے کوئی ایسی درستی نہ پائیں گے جو خلقت کی اصل میں اس سے مختص ہو)۔

۲ جب آپ نے تسلیم کرلیا کہ ان لذات اور نفس کو راحت دینے والی چیزوں کا قصد کیا جاتا ہے اگرچہ اس کے ساتھ ایسا قصد نہ کیا گیا ہو جو ضروری کی خدمت کرے اور وہ جس وقت بھی اپنے قصد سے خالی رہے گی تو اس میں اور سماع اور انواع لہو میں کچھ فرق نہ رہے گا تو اس سے لازم آتا ہے کہ آپ اس کے جواز کو اور اس کے قصد کو قصد اول تسلیم کریں۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ

کئے جائیں جو ضروری اور ایسے ہی دوسرے امور سے متعلق ہیں۔ لہٰذا لہو و لعب میں بھی لذت حاصل کرنا جائز ہونا چاہئے۔ جیسے باغوں میں غم غلط کرنا اور گانا سننا اور ایسی ہی دوسری چیزیں جن کا کرنا شارع کا مقصود ہے۔ اور اس پر دلیل کئی باتیں ہیں۔ جن میں ایک تو وہ ہے جو پہلی قسم میں پہلی (۱) ہوئی ہے اور ایک (۲) وہ جو کچھ قرآن میں آیا ہے اور اس کی طرف قصد پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (۱۶/۶)

اور جب شام کو انہیں جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح کو (جنگل) چرانے لے جاتے ہو تو ان سے تمہاری عزت و شان ہے۔

نیز فرمایا:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً (۱۶/۸)

اور اسی نے تمہارے لئے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور (وہ تمہارے لئے) زینت (بھی ہیں)۔

نیز فرمایا:

معارض دلیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ غور فرمائیے کہ مؤلف نے تین قسموں کے بعد اسے چوتھی قسم کیوں شمار نہیں کیا؟

۱۔ یعنی اس قسم کا پھیلاؤ اور اپنی انواع سے اس کی مصاحبت حتیٰ کہ وہ انواع اس کے لئے لازمی بن جائیں۔ یعنی پہلی قسم میں جواز کا حکم بھی اسی پر استوار ہوتا ہے۔

۲۔ تیسری وجہ کا معارضہ ہے۔

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا (۱) وَّ رِزْقًا حَسَنًا (۱۶/۶۷)

اور کھجور اور انگور کے میووں سے تم شراب بناتے ہو اور عمدہ زرق (کھاتے ہو)۔

اور جو بھی ایسی آیات ہیں۔ یہ سب نعمتوں کا احسان جتلانے' اموال سے شان و شوکت اور زن سے زینت حاصل کرنے کے موقع پر آئی ہیں اور نشہ بنانا لہو ولعب کے معنیٰ کی طرف راجع (۲) ہے۔ لہٰذا اسے قسم اول میں داخل کرنا چاہئے۔

اور ایک یہ ہے کہ اگر یہ اشیاء مطلوب کی ضد کی خادم ہیں تو مامور بہ کی خادم بھی ہیں۔ (۳) کیونکہ ان میں سے کچھ چیزوں سے نشاط حاصل ہوتی ہے جو عبادت یا بھلائی کے کاموں پر مدد دیتی ہے۔ جیسا کہ مطلوب بالکل ایسا ہی ہوتا ہے۔ گویا یہ دونوں قسمیں اکٹھی ہی ہیں جن میں فرق نہ کرنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نشاط اور لذات کو طلب کرنا اگرچہ مطلوب بالکل چیزوں میں پھیلا ہوا ہے (۴) تو وہ ان میں مطلوب الفعل کا خادم ہے۔ لیکن جب اس کو ان سے الگ کر لیا جائے تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ مقصود ہے اور یہ

---

۱ عنقریب مؤلف اس پر ایسا کلام کرے گا جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ شراب بنانا امتنان کا مقام نہیں لہٰذا یہ مسئلہ کے حل میں فائدہ دینے کے قابل نہیں۔ حتیٰ کہ ہمیں اس کے منسوخ ہونے کے قول کی ضرورت پیش نہیں آتی جیسا کہ بعض مفسرین نے ایسا ہی کیا ہے۔

۲ بلکہ منشیات کے حصول میں کسی چیز کو لہو کے باب میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

۳ یعنی اگرچہ وہ بعض مطلوب بالکل چیزوں کی ضد کی خادم ہوں تو وہ بعض دوسری چیزوں کی خادم ہوسکتی ہیں۔ جیسے عبادات اور بھلائی کے کام کیونکہ ان سے بدن میں چستی پیدا ہوتی ہے تھکاوٹ اور فتور کا سبب بننے والی پریشانیوں سے اور اعمال جیسے عبادت وغیرہ میں کاہلی سے نفس کو راحت ملتی ہے۔

۴ وہ لہو جو نشاط پیدا کرنے کے لئے اور ضروری خصومت کے تابع ہو جیسا کہ وہ قسم اول ہے اس میں اور مجرد لہو میں فرق کیجئے۔ اور دوسرا لہو محل نزاع ہے اور اسی پر بعد کی دو حدیثیں ہمارے لئے دلالت کرتی ہیں۔ آپ پر اس جواب کی صلاحیت مخفی نہ رہے جو کہ عارض ہونے والے تین دلائل بلکہ ہمارے بیان کے مطابق چار دلائل کا جواب ہے۔

متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن مقصود یہ ہے کہ لذت و نشاط ان چیزوں سے ہی حاصل کرنا چاہیے جو ضروری اور اس جیسی چیزوں کی خادم ہوں۔

اور جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ حدیث میں آپ ؐ کا یہ قول ہے :

کل لھو باطل الا ثلاثہ (۱) — تین چیزوں کے علاوہ لہو کی ہر قسم باطل ہے۔

گویا آپ نے جس چیز میں مطلوب کی خدمت تھی اسے مؤکد کر کے مستثنیٰ کر دیا اور باقی قسموں کو باطل قرار دیا اور حدیث (۲) میں ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افسردہ بیٹھے ہوئے تھے۔ تو کہنے لگے: "اے اللہ کے رسول ؐ! کوئی بات سنائیے۔" اس سے ان کا مطلب ایسی بات تھی جس سے دلوں کو نشاط حاصل ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی :

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا (۳۹/۲۳) — اللہ نے نہایت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں (یعنی) کتاب (جس کی آیات) ملتی جلتی ہیں۔

جس کا معنی یہ تھا کہ اگر تم کوشش کے ساتھ کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو تو تمہیں وہ کچھ مل جائے گا جو تم چاہتے ہو۔ (۳) کیونکہ اس میں احکام بھی ہیں'

۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۲۹ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ اسے طبری نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے روایت کیا۔

۳۔ مؤلف کے قول "وھذا خلاف ماطلبوہ" کو سامنے رکھ کر اس میں غور کیجئے تاکہ آپ ان دونوں میں موافقت پیدا کر سکیں۔ اس سے غالباً اس نے یہ فرض کیا ہے کہ جس بات کے لئے تمہارا مطالبہ تھا یہ اس سے بہتر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "یسئلونک عن الاھلۃ" تو انہیں اس سے بہتر بات کا جواب دیا گیا جو وہ چاہتے تھے اور اگر ان کا لہو و لعب کی اس قسم کا مطالبہ ہوتا جس کا شرعاً قصد کیا جا سکتا ہے تو اللہ انہیں اس کا جواب دیتا۔ اور جب ان کی پہلی طلب میں ان کی رغبت زیادہ ہوئی تو فوراً ہی اس کا جواب نہیں دیا بلکہ صرف اس چیز سے جواب دیا جو اس میں پہلی ہوئی ہو اور ضروری کی اصل کی خادم ہو اور وہ ضروری دین ہے۔

حکمتیں بھی' نیز مواعظ' تحذیرات اور خوشخبریاں ہیں جو عبرت حاصل کرنے پر ابھارنے والی ہیں۔ اور اس میں اجتہاد سے وہ کچھ اخذ کیا جاسکتا ہے جس میں انسان کی نجات اور قائم و دائم نعمتوں کے ساتھ کامیابی ہے اور اس چیز کے خلاف تھی جو انہوں نے طلب کی تھی۔ راوی کہتا ہے کہ صحابہؓ پھر ایک دفعہ افسردہ خاطر ہوئے تو کہنے لگے: "اے اللہ کے رسولؐ! کوئی ایسی بات سنائیے جو حدیث سے اوپر اور قرآن سے نیچے ہو۔" اس وقت سورۂ یوسف نازل ہوئی جس میں مواعظ' تذکیر اور ایسی عجیب آیات ہیں جو اللہ کی اطاعت میں کوشش پر ابھارتی ہیں۔ علاوہ ازیں ان سے تکالیف کی تھکن دور ہوکر راحت حاصل ہوتی ہے۔ گویا انہیں اس بات کی رہنمائی کی گئی کہ ان کا قصد ایسی باتوں پر مشتمل ہونا چاہیئے جو ضروریات کی خادم ہوں' نہ کہ وہ باتیں جو ضروریات کی ضد کی خادم ہوں۔ اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ: "ہر عبادت گزار کے لئے شدت (۱) ہے اور ہر شدت کے لئے ایک وقفہ ہے۔ خواہ وہ وقفہ سنت کی طرف ہو یا بدعت کی طرف۔ تو جس شخص کا یہ وقفہ

---

۱ اسے ترغیب و ترہیب میں ان الفاظ سے ابو عاصم سے روایت کیا۔
لکل عمل شرۃ' ولکل شرۃ فترۃ فمن کان فترتہ الی سنتی فقد اھتدی ومن کان فترہ الی غیر ذالک فقد ھلک
ہر عمل کے لئے ایک تیزی ہے اور ہر تیزی کے لئے سستی ہے۔ تو جس کی سستی میری سنت کی طرف ہوئی وہ ہدایت پا گیا اور جس کی سستی کسی اور چیز کی طرف ہوئی وہ ہلاک ہوگیا۔
اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ اسی طرح رزین نے ابن عباس سے نکالا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے غلاموں کے متعلق خبر دی گئی جو رات کھڑے ہوکر اور دن روزے سے گزارتے تھے تو آپ نے فرمایا "لکل عامل شرۃ" الا یہ کہ رزین نے آخری جملہ کو اپنے اس قول سے بدلا ہے "ومن اخطاء فقد ضل" اور ترمذی میں بھی اس معنی کی حدیث ہے اور شرہ "ر" کے ساتھ ہے اور نہایہ میں بھی اسے "ر" سے ضبط کیا ہے۔ غالباً یہاں تحریف ہوئی ہے۔ اور صحیح لفظ شرۃ شین مکسورۃ اور ر مشددہ کے ساتھ ہے اور اس کا معنی نشاط اور رغبت ہے اور یہ حدیث اعمال میں اقتصار کے باب میں ذکر ہوگی۔ جیسے یہ حدیث ہے "خیر الامور اوساطھا۔"

سنت کی طرف ہوا وہ ہدایت پا گیا۔ اور جس کا وقفہ اس کے علاوہ کسی اور بات کا ہوا (۱)' وہ ہلاک ہو گیا۔"

رہیں زینت' جمال اور نشہ والی آیات' تو ان کا ذکر (۲) صرف ان نعمتوں کے اصول کی تبعیت کے طور پر ہوا ہے وہ ان نعمتوں میں مقصود اول نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں مال اور زینت ان چیزوں سے ہیں جو قسم اول میں داخل ہیں کیونکہ وہ اس کی خادم ہیں۔ (۳) اور اس بات پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا رہا ہے :_

---

۱ حدیث میں اس روایت "و من کانت فترتہ الی غیر ذالک" پر صرف شاہد ہی ظاہر ہوتا ہے اور وہ لہو و لعب کو شامل ہے۔ اور واقع بھی ایسا ہی ہے کہ بہت لوگوں نے عبادت میں سختی کی۔ جس کے بعد انہیں سستی اور کاہلی ہی حاصل ہوئی۔ پھر وہ لہو و لعب نفس کو لذت دینے والی چیزوں کی طرف مائل ہوئے۔ اور ان معنوں میں بدعت کی طرف جن کی مؤلف نے حد بندی کی ہے جو یہ ہے کہ وہ ایسی ہی عبادت ہو سکتی ہے جس میں شارع سے کوئی اصل وارد نہ ہوئی ہو کہ جب اسے حدیث کے معنوں میں لیا جائے تو اس کے لئے اس لہو و لعب کا حکم بعید ہو جس کا غناء اور اس سے متعلقہ چیزوں سے قصد کیا جاتا ہے جو کہ ہماری بحث کا موضوع ہے۔

۲ یعنی مذکورہ آیات میں معتدبہ نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے تبعاً زینت اور اس جیسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ جیسے گرمی حاصل کرنا اور دور دراز مقامات تک بوجھل سامان لے جانا وغیرہ جیسے منافع جن کا یہاں اجمالاً ذکر ہوا ہے اور ان کی تفصیل دوسری آیات میں ہے جیسے دودھ اور چمڑے جن سے گھر بنائے جاتے ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے منافع ہیں جیسا کہ اس بارے میں فرمایا "ولکم فیھا منافع کثیرۃ" اور جس بات سے مؤلف کی غرض ثابت ہوتی ہے اور اس نے بار بار اجمالاً اور تفصیلاً ذکر کیا ہے تو دوسری آیات میں جمال اور زینت کا ذکر نہیں کیا۔ یعنی امتنان کے موقع پر ان کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی "المال والبنون" جیسی آیت کا ذکر کیا کیونکہ یہ اس آیت "انما اموالکم و اولادکم فتنتہ" کے باب سے ہیں۔ اور دوسری آیات میں اس کا ذکر نہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں جو کچھ بھی ذکر ہوا ہے تبعاً ہوا ہے۔ اور آپ سابقہ مسائل میں تابع کی منزلت جان ہی چکے ہیں۔ بات یہی ہے اور جب نائب فاعل ذکرت ہندسہ زینت اور ایسی ہی چیزوں پر لوٹتا ہو' آیات کے لفظ پر نہ لوٹتا ہو' جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے' تو عبارت صاف ہو جاتی ہے جس میں ہمیں کسی قسم کی ضروری نہیں پڑتی۔

۳ یعنی یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو کچھ زمین پھیلا ہوا ہے وہ مطلوب بالفعل کا خادم ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ؟

آپ ان سے پوچھئے کہ اللہ کی اس زینت کو کس نے حرام کیا جسے اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کیا تھا؟

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ جمیل یحب الجمال (۱)

اللہ تعالیٰ خود بھی خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ یحب ان یری (۲) اثر نعمتہ علی عبدہ (۳)

اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے بندے پر اپنی نعمت کا اثر دیکھے۔

رہی نشہ والی آیت کی بات تو اس کے متعلق فرمایا:

تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا (۱۶/۶۷)

اس سے تم نشہ بناتے ہو۔

گویا نشہ بنانے کے کام کو لوگوں کی طرف منسوب کیا اور اس کی تحسین نہیں کی۔ اور فرمایا "رِزْقًا حَسَنًا" گویا رزق کی تحسین کی۔ گویا احسان جتلانے کی بات اس اصل سے متعلق ہے جس میں تصرف واقع ہوتا ہے (یعنی انگور اور کھجور وغیرہ) نہ کہ نفس تصرف سے متعلق ہے جیسا کہ دوسری نعمتوں سے امتنان ہے جن میں تصرف واقع ہوتا ہے گویا لوگوں نے مشروع اور غیر مشروع دونوں طرح تصرف کیا۔ اور

---

۱ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۳۱ پر گزر چکی ہے۔

۲ یعنی اس نعمت کا اثر دیکھنے کو پسند فرماتا ہے جو اس کی خدمت کر رہی ہے۔ مؤلف نے اس حدیث اور اس سے پہلی حدیث کو مباح بالجزء جو مطلوب بالکل ہو' کے لئے استحباب کے طور پر شاہد بنایا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سارے لوگ اسے چھوڑ دیں تو یہ مکروہ ہو جائے گا۔ مباح کے دوسرے مسئلہ کی طرف رجوع فرمایئے اور اسی طرح وہاں کھانے اور پہننے کی پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا بھی ملاحظہ فرمایئے۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۳۱ پر گزر چکی ہے۔

غیر مشروع طریق کو کبھی امتنان کے طور پر نہیں لایا گیا جیسا کہ باقی سب نعمتوں میں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قُلْ اَرَاَیْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰہُ لَکُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْہُ حَرَامًا وَّ حَلٰلًا (۱۰/۵۹)

آپ کہہ دیجئے! بھلا دیکھو تو، اللہ نے جو زرق اتارا تھا اس میں سے کچھ کو تم حرام بنا لیتے ہو اور کچھ کو حلال۔

اس بات کو خوب ذہن نشین کر لیجئے۔

رہی تیسری وجہ تو اگر ہم اسے مامور بہ کا خادم ہونا تصور کر لیں تو وہ قسم اول سے ہوگی۔ جیسے بیوی سے کھیلنا، اور گھوڑا سدھانا وغیرہ۔ ورنہ ان دونوں کی مامور بہ کی خدمت قصد ثانی سے ہوگی نہ کہ قصد اول سے۔ اور (۱) جب وہ کھیلے گا تو ممکن ہے اس عمل سے ایسی نشاط حاصل ہو تو فصل سے کلیتہ مطلوب ہے۔ جیسے بیوی سے کھیلنا، تمام چیزوں کو چھوڑ چھاڑ کر آرام حاصل کر لینے کو یہ عمل کفایت کر جاتا ہے اور نیند وغیرہ کے ذریعہ کاموں سے آرام حاصل کرنا بسا اوقات عمل کی تھکن دور کر دیتا ہے اگرچہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ یہ سب چیزیں مباح ہیں کیونکہ یہ قصد اول سے مطلوب ہیں۔ رہی گزشتہ بیان کے علاوہ لہو و لعب سے آرام حاصل کرنے کی بات۔ تو وہ سب کچھ اس پر امر زائد ہے۔ اگر کبھی کبھی ایسا کام کرے تو مطلوب الفعل کے خادم کے ضمن میں (۲) آئے گا۔ اور اس کے لئے اس کی یہ خدمت قصد ثانی سے ہوگی قصد اول سے نہ ہوگی۔ گویا قسم اول اس وقت جدا ہو جاتی ہے جبکہ اس کا خادم ابتداء ہی میں لایا جائے اور یہ تو صرف مطلوب الترک

۱۔ غالباً اصل لفظ "اذ" ہے "اذا" نہیں کیونکہ یہ اپنے سابق کی تعلیل ہے۔

۲۔ یعنی نشاط اور راحت جو خادم ہے اور اسے مثلاً کسی ضروری یا حاجی کام کرنے کے لئے طلب کیا جاتا ہے یعنی وہ مطلوب الفعل کی براہ راست خادم نہیں بلکہ بالواسطہ خادم ہے لیکن مطلوب الترک کی براہ راست خدمت کرتی ہے۔ رہی قسم اول جیسے مثلاً کھانا پینا اور گھوڑے کی سکھلائی تو وہ اصول مباشرت میں سے ایک اصل کے خادم ہیں۔ اسی لئے ان دونوں کا حکم مختلف ہے۔

لئے خادم کے طور پر لایا گیا ہے لیکن مطلوب الفعل کی خدمت کو شامل ہے بشرطیکہ اس پر مداومت (۱) نہ کی جائے اور جو شخص اس پر غور کرے گا اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ ساری کی ساری بحث ایسی نکتہ آفرینی ہے جس پر کوئی فقہی فائدہ مترتب نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں قسمیں اس کی وضع اول کے اقتضاء کی ضد میں داخل ہیں۔ (۲) لہٰذا مباح کو عمل میں لانے یا نہ لانے میں حال کے تقاضا پر عمل واجب ہو گا۔ اور جو کچھ اس سے زائد بحث ہے وہ بے سود ہے جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مصنوعی طور پر فکر کو الجھانے کی بات ہے اور یہ مستقل مزاج علماء کی شان نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر کئی فقہی امور (۳) اور عملی اصول مبنی ہیں۔ ان میں ایک وہ فرق ہے کہ بعض مباحات کو جب ایسے عوارض پیش آئیں جو فاسد کے مقتضی ہوں تو وہ اسے مباحات سے نکل جانے کا مطالبہ کرتے ہیں اور بعض مباحات کو نکلنے کا مطالبہ نہیں ہوتا اگرچہ عوارض پیش آجائیں۔ یہ اس لئے کہ وہ

۱۔ اگر اس پر مداومت کی جائے اور اس میں وقت ضائع کیا جائے گا تو یہ لہو و لعب کسی بھی مصلحت کا خادم نہ ہو گا بلکہ مصلحت کو ضائع کرنے والا ہو گا۔ لہٰذا اس پر مداومت ممنوع ہے۔

۲۔ جیسے کہ اس مسئلہ کی ابتداء میں اس کی عبارت ہے جہاں مؤلف نے ان دونوں کے بارے میں کہا ہے کہ وقد یصیر مطلوب الخ اور اس کے قول علی ما یقتضیہ الحال کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے استعمال سے کوئی مصلحت فوت ہوتی ہو تو ممنوع ہے ورنہ نہیں۔

۳۔ یعنی قسم قسم کے مسائل کی فروع۔ اور اس کے قول واصول عملیتہ کا معنی کلی قواعد ہیں جو عملاً مفید ہوں جیسا کہ عنقریب مؤلف کہہ رہا ہے کہ فاذا اخذ قضیہ عامتہ استمر واطرد (جب اس نے اس عام قضیہ کو شرع کیا تو دور تک چلے گئے۔)

قواعد جو اصل کے لحاظ سے مشروع ہیں جب ان میں منکرات مداخلت کرتے ہیں جیسے بیع و شراء اور ایک ساتھ گھل مل کر اور مل جل کر رہنا۔ جب زمین میں فساد زیادہ ہو اور منکرات پھیل جائیں تو مکلف اپنے احوال کے مطابق اپنی حاجات اور تصرف میں ان قواعد کو اپناتا ہے تو اکثر وہ کسی منکر سے یا آلودگی سے سابقہ پڑنے سے بچ نہیں سکتا۔ اب ظاہر تو اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ جو چیز اس طرف لے جاتی ہو مکلف اس سے رک جائے لیکن حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس کی حاجات پوری ہونا چاہئیں خواہ یہ بالجزء مطلوب ہو یا بالکل۔ اور یہ بات یا تو اصل سے مطلوب (۱) ہوگی یا مطلوب بالاصل کے خادم سے کیونکہ اگر بالفرض مکلف اس سے رک جائے تو یہ بات تو تنگی اور حرج کا باعث بنے گی۔ (۲) یا تکلیف مالایطاق کی اور یہ بات اس سے اٹھائی گئی ہے۔ لہٰذا انسان اپنی ضرورتوں کو پورا تو کرے لیکن جہاں تک بچ سکتا ہے اس سے بچار ہے۔ اور جن سے نہ بچ سکے وہ اس سے معاف کر دی گئی ہیں کیونکہ وہ تبعیت کے حکم میں ہیں۔ (۳) اصل کے حکم میں نہیں۔ امام غزالی نے کتاب احیاء العلوم کے حصہ حلال و حرام میں اس پر ایک خاص پہلو (۴)

۱۔ مئولف کے قول مطلوبتہ بالجزء کی طرف رجوع کیا جائے اور جو مابعد ہے' اس کے لئے اس کے مابعد کی طرف۔

۲۔ مئولف کے قول خادم کی طرف رجوع کیا جائے اور اس کا قول اور تکلیف اس کے قول! ما مطلوب بالاصل کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ حاجی اس ضروری کا خادم ہے جو مثلاً بیع و شراء اور مل جل کر رہنے میں زندگی کی حفاظت ہے اور اگر اس کی طرف ایسی حاجت درپیش ہو جس سے زندگی کی حفاظت نہ ہو جو کہ ضروری ہے اور اس کے ترک سے گناہ سے بچ سکتا ہو تو وہ اصل کے لحاظ سے مطلوب کا خادم ہوگا۔

۳۔ یعنی صرف ضروری یا حاجی کے لئے اور اگر وہ اصل کے حکم سے مباح ہو تو حد کے پاس ٹھہرنا لازم نہ ہوگا اور اس کا نام مئولف نے عفو رکھا ہے جیسا کہ عفو کے مرتبہ کے ذکر میں اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور یہ کہ یہ مرتبہ احکام خمسہ کے علاوہ ہے اور مباح میں داخل نہیں۔

۴۔ کیونکہ مئولف نے اس کی بنیاد ان مناکر پر رکھی ہے جو مباحات کی طبیعت سے آتے ہیں جبکہ انہیں بے لگام چھوڑ دیا جائے۔ رہے وہ مناکر جن کی مئولف نے یہاں مثال دی ہے تو وہ عارضی اور نفس

سے تفصیلی بحث کی ہے۔ جب اس نے اس عام قضیہ کو شروع کیا تو دور تک چلے گئے۔

ابن عربی نے حمام میں داخل ہونے کے مسئلہ میں اس کے جواز کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے :اگر یہ کہا جائے کہ حمام ایسی جگہ ہے جہاں منکر غالب ہوتا ہے۔ لہذا اس میں دخول کا حرام ہونا' مکروہ ہونے سے اقرب ہے۔ پھر وہ جائز کیسے ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ حمام علاج اور طہارت کی جگہ ہے جو بمنزلہ نہر ہوتی ہے۔ نہر کے معاملہ میں بھی ستر کھولنے سے منکر غالب ہوتا ہے اور منکرات ظاہر ہوتے ہیں۔ تو جب کسی شخص کو اس میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آئے تو ہو جائے اور جہاں تک ممکن ہو اپنی آنکھ اور کان سے منکر سے بچا رہے اور منکر تو آج کل مسجدوں اور شہروں میں بھی ہے اور حمام بالعموم شہر کی طرح اور بالخصوص نہر کی طرح ہے۔ یہ ہے ابن العربی کا کلام جو اس معنی میں (ا) واضح ہے۔

اور ان تمام امور میں جو اصل سے مشروع ہیں ایسے ہی غور کیا جائے گا۔ اور یہ اس صورت میں ہو گا جب عارض سے اجتناب تنگی کا باعث بنتا ہو لیکن جب یہ صورت نہ ہو اور مفروضہ معاملہ میں نہی وارد ہونے کے باوجود گنجائش ہو جیسا کہ سد ذرائع ہیں تو یہ مسئلہ غور طلب ہو گا۔ اسے دو اطراف اپنی کھینچتی ہیں۔ اب جس شخص نے عارض کا ادھار والی بیوع اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کا اعتبار کیا

مباحات سے خارج ہیں مؤلف کو انہیں پیش نہ کرنا چاہئے تھا۔ وہ کہتا ہے جب کوئی شخص اس موضوع کو عام کی صورت میں اخذ کرے گی تو علی الاطلاق مباحات پر داخل کر دے گا جو اس کی ممانعت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس کی جہت سے ہو یا اس سے خارج عوارض سے ہو۔ لہذا انہیں ضرورت کے وقت بقدر ضرورت ہی قبول کیا جائے گا اور ممنوعات میں پڑنے سے بقدر استطاعت اجتناب کیا جائے گا۔ تاکہ حرج اور تکلیف مالا یطاق نہ رہے اور جو باتیں ان ممنوعات میں شامل ہو جاتی ہیں وہ عفو کے باب سے ہیں۔

ا۔ مؤلف ان معنوں میں مباح کا بارھواں مسئلہ قائم کر چکا ہے اور وہاں اس کی فصل میں خاصی تفصیل آگئی ہے۔

اس نے درست کیا اور جس نے اصل کا اعتبار کیا وہ اس وقت تک نہیں رکے گا جب تک وہ واضح طور پر ممنوع ظاہر نہ ہو۔(۱) پھر اس مسئلہ میں اصل (۲) اور غالب کے تعارض میں غور کرنا بھی داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اصل کا اعتبار تو حقیقی رسوخ ہے جبکہ کسی دوسری چیز کا اعتبار تکمیلی ہے جو تعاون کے باب سے ہے اور یہ بات ظاہر ہے۔(۳)

البتہ جب مباح کا ترک بالکل مطلوب ہو تو معاملہ اس کے برعکس ہو گا۔ گانا سننا کسی کے لئے جائز نہ ہو گا اگرچہ ہم اسے مباح کہتے ہیں جبکہ گانے کے ساتھ یا اس کی راہ میں کوئی منکر ہو۔ کیونکہ فی نفسہ ایسا فعل نہ مطلوب ہے اور نہ ہی مطلوب الفعل کا خادم ہے لہٰذا یہ جائز نہیں۔(۴) جبکہ حالت یہ ہو کہ مکلّف اس سے اپنا پورا حظ لینا چاہتا ہو تو اسے سب کچھ ترک کرنا پڑے گا۔ اور یہی صورت لعب وغیرہ کی ہے اور اس مفہوم کی وضاحت کتاب الاحکام کی رخصتوں کی فصل

۱۔ اگرچہ ظاہر ہو جائے کہ وہ ممنوع میں یقیناً یا غالباً واقع ہے جبکہ مسئلہ کا مفروضہ یہ ہے کہ اس میں گنجائش ہے اور نہ اس میں حرج ہے اور نہ تکلیف مالایطاق۔ لہٰذا اس کے ممنوع ہونے کے اعتبار اور اس مباح میں داخل ہونے کی حرمت کے بیان میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۔ جیسا کہ سڑک یا گزرگاہوں میں غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ وہاں نجاست لگی ہوتی ہے لیکن اشیاء کی اصل طہارت ہے تو کیا ایسی جگہ پر نماز درست ہوگی جبکہ نجاست کا شک بھی ہو؟ ایسی نماز کی صحت یا بطلان کے حکم میں اختلاف ہے کہ اصل کو غالب پر ترجیح دی جائے جیسا کہ امام مالک کی رائے ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو گا جیسا کہ یہ ابن حبیب کی رائے ہے۔

۳۔ یہ مؤلف کے قول "وذلک ان القواعد المشروعة" بالاصل کے مقابل ہے اور اس سے فرق واضح ہو جاتا ہے۔

۴۔ نفی پر تفریع ہے۔ اور مؤلف کا بیان یہ ہے کہ اگر وہ مطلوب الفعل یا اس کا خادم ہو اور اسے کوئی منکر پیش آجائے اور اس وجہ سے ہمارا میلان اس سے باز رہنے کا ہو تو اس مباح سے مکلّف کو اپنا پورا حظ نہ ملنے کی وجہ سے حرج واقع ہو گا۔ اس لئے اسے آملنے والی چیز کی پروا کئے بغیر اس میں داخل ہونا مباح ہے۔ مگر یہاں یہ بات نہیں کیونکہ اس سے اس کا حظ نہ ہونے کے برابر ہے۔ لہٰذا منکر کے مل جانے کی وجہ سے اسے سب کچھ چھوڑنا ضروری ہے۔ اور اس کا قول "فلا بہ من ترکہ" اس کے قول "لانہ غیر مطلوب...الخ" پر تفریع ہے اور لا بدّ ممکن کا معنی ہے "جائز نہیں۔"

میں گزر چکی ہے۔ دنیا کے فتنہ سے تحذیر اور اس سے اجتناب یا اکتساب سے عدم تحذیر کے مابین تطبیق کے لئے اس طرف رجوع کیا جائے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: سلف تو ایسی آمیزش سے بچتے ہی رہے ہیں جو مفاسد کی طرف کھینچتی ہو' خواہ اس کی اصل مطلوب بالکل ہو یا مطلوب کی خادم ہو۔ انہوں نے جماعات اور جنازوں میں شامل ہونا اور ایسی دوسری باتوں کو شرعاً مطلوب ہیں چھوڑ دیا تھا۔ اور بہت سے لوگوں کو شادی کے ترک اور بال بچوں کے دھندا میں نہ پڑنے کی ترغیب دی تھی۔ اور امام مالک سے متعلق مذکور ہے کہ آپ نے جمعے' جماعتیں' علم سکھلانا' جنازوں میں شمولیت اور ایسی ہی دوسری باتوں کو جو مطلوب ہیں مگر لوگوں میں مل جل کر رہے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تھیں' چھوڑ دیا تھا۔ (۱) اور دوسرے بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ حالانکہ وہ علماء' فقہاء' نیکی کے کاموں کے حصول اور ثواب کے کاموں کی طلب پر مداومت کرنے والے تھے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

یوشک ان یکون خیر مال المسلم غنما یتبع بها شعف الجبال و مواقع القطر' یفر بدینه من الفتن (۲)

ایک وقت آنے والا ہے جب مسلم کا بہترین مال بھیڑیں ہو گا جنہیں لے کر وہ پہاڑوں کی غاروں اور دور دراز کے مقامات کو چلا جائے گا اور ایسا وہ اپنے دین کو فتنوں میں بچانے کی خاطر کرے گا۔

۱۔ ترک کے سبب کی تحقیق یہ ہے کہ آپ کو سلسل البول کی بیماری لاحق ہو گئی تھی اور آپ لوگوں کے سامنے اس کا ذکر کرنا پسند نہ کرتے تھے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قضاء پر شکوہ کی بو آتی تھی اور ہمارے لئے یہ بات خارج از بحث ہے۔

۲۔ اسے بخاری' ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا۔

اور باقی سب کچھ بھی جو گوشہ نشینی کی طلب میں آیا ہے اور وہ بہت سی ایسی چیزوں کو چھوڑنے پر مشتمل ہے جو بالکل یا بالجزء مطلوب ہیں اور یہ طلب خواہ استحباب کی ہو یا وجوب کی' مطلوب کے خادم کی ہو یا بنفسہ مقصود ہو۔ اندریں صورت مباح کی کیا بات ہے۔؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معنی دو وجہوں سے یہاں فٹ نہیں بیٹھتے۔ جن میں سے پہلی یہ ہے کہ ہم تو صرف ضروری حاجات وغیرہ(۱) کی طلب میں مل جل کر رہنے کے جواز پر بحث کر رہے ہیں۔ لہٰذا جو شخص جو دو جائز باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرتا ہے تو اس پر کوئی تنگی نہیں۔ لہٰذا جو جزء کے ساتھ مطلوب ہو اس کا جواب ہمارے ذمہ نہیں کیونکہ ہم اس مسئلہ میں غور و فکر کے لئے تعرض نہیں کرتے۔ (۲)

اور دوسری یہ ہے کہ جس بات میں تحذیر واقع ہوئی اور اس بارے میں جو سلف کا عمل تھا وہ صرف اس بات پر مبنی تھا کہ جن باتوں کو انہوں نے چھوڑ دیا تھا ان کے اجتہاد کے مطابق ان کا معارض ان سے قوی تر تھا جیسے فتنوں سے فرار' کیونکہ وہ اکثر ضروریات(۳) کے اصول کو مجروح کر دیتے ہیں۔ جیسے مسلمانوں کے درمیان ناحق خون خرابہ کرنے کے فتنے یا اس اشکال کے لئے جو فریب کاری سے

۱۔ یعنی حاجی سے' اور یہ وہ ہے جس سے ہاتھ روکنا حرج اور تنگی کا باعث ہوتا ہو۔

۲۔ مؤلف کے قول "لا بدلہ من اقتضاء حاجتہ کانت مطلوبتہ او بالکل" (مکلف کی حاجات خواہ وہ بالجزء مطلوب ہوں یا بالکل ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے) کو اس کے اس قول "وھکذا النظر فی الامور المشروعتہ بالاصل کلھا" (اسی طرح ان تمام امور میں جو بالاصل مشروع ہیں غور کیا جائے گا۔) کے ساتھ ملا کر غور فرمایئے۔ اس میں سد ذرائع اور اصل اور غالب میں تعارض کے مسئلہ میں اختلاف چلتا ہے۔ اور کیا یہ کہا جاسکتا ہے حاجات ضروریہ ان چیزوں سے نہیں جو مطلوب بالجزء ہیں؟ اور اسی طرح وہ حاجی امور جو تنگی اور سخت حرج کی طرف لے جاتے ہیں؟

۳۔ رہے جمعہ اور جماعت تو وہ اقامت دین کے مکملات سے ہیں کیونکہ ان میں اسلام کی شان و شوکت اور مسلمانوں کی قوت ماضی سے لے کر آج تک کا اظہار ہے۔

حاصل شدہ مصلحت کے درمیان تعارض کے وقت واقع ہوا ہو جو اس سبب سے مفسدہ کو کھینچ لاتا ہو یا کسی (۱) پرہیز گار کا مشتبہ چیزوں سے بچنے کا ترک جو خود بنفسہ اس مشقت کا بار اٹھا سکتا ہو اور مشقتوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے گویا یہ سب کچھ کسی حال میں بھی ہمارے مقصود کو مجروح نہیں کرتا۔

فصل

اور ایک قاعدہ مباحات کا فرق ہے کہ بعض مباحات نیت کی تبدیلی سے طاعت بن جاتے ہیں اور بعض نہیں بنتے اور یہ ایسے مباحات میں ہوتا ہے جو مامور بہ کے خادم ہوں اور ان کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ نیت کی تبدیلی طاعت بن جائیں گے۔ کھانا' پینا اور جماع وغیرہ ایسی چیزیں جو ضروری کو قائم رکھنے کا ذریعہ بنتی ہیں اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ انہیں حاصل کرنے والا لذت اور پاکیزگی کو بلند مرتبہ میں حاصل کر رہا ہے اور اس شخص میں جو اس طرح حاصل نہیں کرتا اور ان دونوں میں کوئی معتد بہ فرق نہیں۔ الا یہ کہ کوئی اسے حظ کے پہلو سے حاصل کرے یا شرعی حکم کے پہلو سے حاصل کرے۔ جب وہ اسے حظ کے پہلو سے اخذ کرے گا تو وہ بعینہ مباح ہے اور جب اسے اذن شرعی کے پہلو سے اخذ کرے گا تو وہ مطلوب بالکل ہو گا (۲) کیونکہ وہ شرعی قصد میں مطلوب کا خادم ہے اور قصد

۱۔ مؤلف کے قول لماشکال کے معنی میں عطف ہے۔ یعنی یا وہ کسی پرہیز گار کا تقوی کی وجہ سے ترک ہو جسے برداشت کرنے کی وہ خود طاقت رکھتا ہو۔ اگرچہ اکثر لوگ اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ علماء مذکورہ مباحات میں داخل ہونے کو جائز قرار نہیں دیتے کہ مجہول کے صیغہ فعل کا ترک درست ہو یعنی وہ ترک جس کا ذکر مؤلف نے ان پرہیز گاروں کے فتوی کی بنا پر کیا ہے۔

۲ مباح کے دوسرے اور تیسرے دو مسئلوں کی مراجعت سے یہ مقام واضح ہو جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مباح کے مطلوب بالکل ہونے کا انحصار اسے اذن کی جہت سے لینے پر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ

اُولیٰ سے اس کی طلب ہے اور اس تقسیم کی وضاحت پہلے کتاب الاحکام میں گزر چکی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ایسے مباح کا جو مطلوب الفعل کا خادم ہو طاعت میں تبدیل ہونا درست ہو گا۔ جبکہ ان کے درمیان صرف حظ کے پہلو سے یا اذن کے پہلو سے اخذ کرنے کا قصد ہو۔ البتہ جو مطلوب الترک کا خادم ہو اسے مطلوب الفعل کی طرف پھیرنا درست(۱) نہ ہو گا۔ کیونکہ اسے اذن کی جہت سے ہی پھیرا جاسکتا ہے جبکہ قصد اول کی رو سے اس میں عدم اذن فرض کیا جاچکا ہے اور جب وہ حظ کے پہلو سے اخذ کرے گا تو یہ طاعت نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا طاعت کی طرف پھرنا درست نہیں۔ مثلاً لعب میں جو پاکیزہ اشیاء کھانے پینے کی طرح مطلوبات کی خدمت میں نہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں بالمعنی ضروریات کی جنس ہو یا جو چیزیں ان سے متعلق ہیں' میں داخل ہیں۔ بخلاف لعب کے کہ وہ بالمعنی اس جنس میں داخل ہے جو ان کی ضد ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ یہ مباح وہ ہے جس میں خاصتہ کچھ حرج نہ ہو۔

ظاہر عبارت ہے اور یہ کہ مباح بالکل کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مطلوب کا خادم ہو اور صرف اسی فعل کو مباح ہونے کا نام دیا جاسکتا ہے جبکہ اس میں فقط مکلف کے حظ کا اعتبار کیا جائے حتیٰ کہ وہ اسے اپنے اختیار و ارادہ کی جہت سے اخذ کرے کسی اور جہت سے نہیں۔ اور یہ کہ حظ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو طلب کے تحت داخل ہو گویا بندہ اسے طلب کی جہت سے اخذ کرسکتا ہے اور اس کا حظ مس نہیں ہوتا۔ دوسرا وہ جو طلب کے تحت داخل نہ ہو جیسے سماع اور لہو کی اقسام جنہیں وہ اپنے حظ و اختیار سے ہی لے سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مؤلف کے قول وھو مطلوب بالکل کو اس موافقت پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو تعریف سے مقصود ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ صرف اسی صورت میں اذن کی جہت سے اخذ کیا جاسکتا ہے جبکہ وہ ایسی چیزوں سے ہو جو طلب بالکل کے تحت داخل ہوتی ہیں یعنی جب اسے اس طرح حظ کے بغیر اخذ کرے اور وہ مباح ہونے سے نکل کر اطاعت بن جائے۔

۱۔ کیونکہ اس کی طرف پھرنا' اگرچہ وہ اس کی خدمت کرتا ہو' صرف اس وقت درست ہو گا جبکہ وہ صرف اپنی ضد کی خدمت کرتا ہو۔ علاوہ ازیں وہ اس کی طرف بھی پھر سکتا ہے اگر وہ طلب کلی کے تحت داخل ہو رہا ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ اس کا ترک بالکل مطلوب ہے۔ اس وقت وہ اذن کی جہت سے اخذ نہیں کیا جاسکتا تا آنکہ وہ حظ سے خالی ہو کر طاعت بن جائے۔

بلا نہیں جو مخیر فیہ ہے جیسے حقیقتہ مباح ہوتا ہے اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی (۲) ہے۔ اور اسی اصل پر مباح سماع کا مسئلہ نکلتا ہے۔ کیونکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سماع قصد کی تبدیلی سے طاعت بن جاتا ہے اور جب یہ بات اس اصل پر پیش کی جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں حق (۱) واضح ہو جائے گا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: جب ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ مطلوب الترک کا خادم قصد اول سے مطلوب الترک ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وہ قصد ثانی سے مطلوب الفعل بن جاتا ہے تو کھیل اور گانا اور ان جیسی دوسری چیزوں کے استعمال سے جب قصد طاعت کا قیام اور خدمت کے کاموں میں چست بنانا ہو تو اس پہلو سے وہ طاعت ہی ہو جائے گا۔ پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ایسی چیزیں نیت سے طاعت میں نہیں تبدیل ہو سکتیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطاعت پر چستی کے پہلو کا اعتبار کھیل یا گانے کے پہلو سے نہیں بلکہ اس پہلو سے ہے جو اس میں شامل ہوتا ہے۔ قصد اول (۲) سے نہیں ہوتا کیونکہ چستی تو مثلاً نیند سے بھی آجاتی ہے اور چت لیٹنے' بیوی کے ساتھ کھیلنے اور مطلق آرام کرنے سے بھی آجاتی ہے۔ باقی رہا علی الجملہ اس کے کھیل یا گانا ہونے کے اختیار کا راحت حاصل کرنے والے کے اختیار کے حکم کے تحت ہونا' تو جب وہ اسے اپنے اختیار سے اخذ کرے گا تو وہ اس کے حظ کی کوشش ہوگی۔

۲۔ یعنی مباح کے چوتھے مسئلہ میں۔

۱۔ یعنی اس کا طاعت میں بدل جانا غیر معقول ہے کیونکہ منھی عنہ بالکل کی قسم سے ہے۔ لہٰذا وہ مکلف کے اخذ کرنے سے طاعت کی طرف اس حیثیت سے نہیں پھر سکتا کہ شارع نے اس کی طلب کی ہو کیونکہ اسے نہ تو جزئی طور پر طلب کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے اور نہ کلی طور پر۔ کیونکہ یہ منھی عنہ ہے۔

۲۔ کیونکہ قصد اول سے غنا کے لئے اس کا اعتبار نہیں۔ بلکہ اس لحاظ سے اعتبار ہے جو فعل خیر پر معینہ راحت کے لئے ہوتا ہے البتہ وہ غنا ہی ہو تو راحت معین نہ ہوگی بلکہ وہ مطلوب سے روک دینے والا ہوگا۔

طلب نہ ہوگی۔ اور اگر وہ طلب کی جہت سے اخذ کرے گا تو اس قسم میں (۳) طلب نہیں جیسا کہ واضح ہو چکا۔ اور جو کچھ اس کو شامل ہے اگر اس کا قصد ثانی (۱) سے اعتبار کیا جائے تو اس کا زیادہ استعمال اور اس پر دوام نقصان نہ دے گا اور نہ وہ بالکل منہی عنہ ہوگا' کیونکہ کبھی وہ مطلوب الفعل کی خدمت کو شامل ہوتا ہے تو بالکل مطلوب الفعل ہو جاتا ہے جبکہ ہم اسے اس کے خلاف فرض کر چکے ہیں۔ یہ خلف ہوا۔ یہ تو مکروہ فعل کے مشابہ بن جاتا ہے جسے نفس کو طاعت پر چست بنانے کے لئے طلب کیا جائے۔ تو جیسے اس قصد سے مکروہ طاعت نہیں بن سکتا اسی طرح جو بھی اس معنی میں یا اس سے ملتے جلتے معنی میں ہو وہ طاعت نہیں بن سکتا۔

فصل

اور ایک قاعدہ کچھ لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرت مال کے لئے دعا کی وجہ کی وضاحت ہے۔ حالانکہ آپ اس بارے میں ان کے برے انجام کو جانتے بھی تھے۔ جیسے آپؐ نے ثعلبہ بن حاطب سے فرمایا:

۳۔ یعنی قابل اعتبار قصد اول سے یعنی شرعی طلب کے بغیر طاعت نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ شارع کے حکم کی بجا آوری ہے۔

۱۔ یعنی جو کچھ اس میں شامل ہے اس کا قصد ثانی سے اعتبار کیا جائے اور شارع کی نظر میں اس کا اعتبار ہو حتیٰ کہ وہ مطلوب ہو پھر اسے طلب کی جہت سے اخذ کیا جائے تو وہ طاعت بن جائے گا۔ اگرچہ وہ ایسا ہو جس پر مداومت سے شارع نے منع کیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ شارع کے مطلوب کا خادم ہوگا جبکہ واقع اور مفروضہ یہ ہے کہ وہ ساتھ ہی اس کی ضد کا خادم اور ترک بالکل مطلوب ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصد ثانی سے جو کچھ شامل ہو' اسے طاعت میں نہیں بدل سکتا۔

قليل تئودی شكره خير من كثير لا تطيقه (۲)

تھوڑا مال جس کا تو شکر بجالا سکے ' اس زیادہ مال سے بہتر ہے جس کا تو شکر ادا نہ کر سکے۔

پھر اس کے بعد آپ نے اس کے حق میں دعا کی۔ اب کہنے والا یہ کہتا ہے کہ جب آپ کو یہ علم تھا کہ مال کی کثرت اسے نقصان دے گی تو آپ ؐ نے اس کے حق میں دعا کیوں کی؟ اور اس کا جواب گزشتہ بیان کی طرف لوٹتا ہے۔ جو یہ ہے کہ آپ کی دعا محض کمانے کی اباحت کی اصل یا طلب کی اصل کے لحاظ سے تھی۔ لہٰذا اس کے حق میں آپ ؐ کی دعا میں کوئی اشکال نہیں۔

اسی طرح مال کے فتنہ سے تحذیر ہے۔ باوجودیکہ اس کے لئے کمانے کی مشروعیت کی اصل موجود ہے۔ جیسے آپ ﷺ نے فرمایا :

"ان اخوف ما اخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الارض " قيل : "وما بركات الارض ؟" قال : "زهرة الدنيا" فقيل : هل ياتی الخير بالشر؟ فقال : لا ياتی الخير الا بالخير ' وان هذا المال حلوة خضرة ...الحديث

میں تم پر سب سے زیادہ اس چیز سے خائف ہوں جو اللہ تمہارے لئے زمین کی برکتیں پیدا فرمائے گا۔ آپ سے پوچھا گیا: وہ زمین کی برکتیں کیا ہیں؟ فرمایا: دنیا کی چمک دمک۔ پھر پوچھا گیا: کیا خیر کا نتیجہ شر بھی ہو سکتا ہے؟ فرمایا: نہیں ' خیر کا نتیجہ خیر ہی ہوتا ہے لیکن یہ مال میٹھی سبزی ہے (جس سے انسان سیر نہیں ہوتا۔)

۲۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۲۶۴ پر گزر چکی ہے۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ نے مجھے دیا۔ میں نے پھر مانگا' آپ نے پھر دیا۔ پھر میں نے مانگا تو بھی آپ نے دیا۔ پھر مانگا تو فرمایا:

ان هذا المال خضرة حلوة...الحديث (۱) — یہ مال میٹھی سبزی ہے۔

نیز فرمایا:

المكثرون هم الاقلون يوم القيمته... الحديث (۱) — زیادہ مال و دولت والے ہی قیامت کے دن زیادہ نادار ہوں گے۔

اور ایسی ہی دوسری احادیث ہیں جو فتنہ سے بچ جانے کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن آپ نے اکتساب کی اصل سے نہیں روکا جو اس راہ پر ڈالتا ہے اور نہ ہی کفایت سے زیادہ مال کمانے سے روکا ہے جس کی بنا یہ ہے کہ مال کے مقصود ہونے کی اصل شرعاً مطلوب ہے اور کمائی تو اس مطلوب کی خادم ہے۔ اسی لئے اکتساب اپنی اصل کے لحاظ سے حلال ہے جبکہ اس میں اس کی شرطوں کا لحاظ رکھا جائے۔ کمانے والا خواہ مالدار ہو یا نادار ہو۔ مال چونکہ اصل کے لحاظ سے مطلوب ہے لہٰذا اسراف سے نہی اسے اس اصل سے نکال نہیں سکتی۔ کیونکہ طلب اصل ہے اور نہی تبعی ہے۔ لہٰذا ان میں کوئی تعارض نہیں۔ اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو اس معاملہ میں آزاد چھوڑا تھا کہ اپنی دنیا کے معاملہ میں جس چیز

۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۱۳ پر گزر چکی ہے۔

۱۔ اسے جامع صغیر میں ان لفظوں سے روایت کیا۔ ان المكثرون هم المقلون يوم القيامته الامن اعطاه الله خيرا فنفح فيه يمينه وشماله...الخ (قیامت کے دن زیادہ مالدار ہی زیادہ نادار ہوں گے مگر جسے اللہ نے مال دیا اور وہ اسے اپنے دائیں بائیں خرچ کرتا رہا) اسے شیخین اور نسائی نے ابوذر سے روایت کیا اور مسلم کی روایت یوں ہے "قیامت کے دن زیادہ مال والے ہی نادار ہوں گے مگر جس نے اپنے ہاتھ سے ایسے اور ایسے کیا۔" اور یہاں مندرجہ روایت ان دونوں میں کسی کے موافق نہیں بلکہ ان دونوں سے ملی جلی ہے۔

کے بھی ضرورت مند ہوں وہ کام کرلیں تاکہ وہ اس سے مدد حاصل کر سکیں اور یہ بات اس قاعدہ سے ظاہر ہے۔

سولھواں مسئلہ

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اوامر و نواہی' کام کرنے یا چھوڑنے کی طلب میں ایک مرتبہ پر نہیں ہوتے۔ یہ بات تو صرف اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب سے پیدا ہونے والے مصالح اور ایسے ہی ان سے پیدا ہونے والے مفاسد کے تفاوت پر منحصر ہوتی ہے۔

اس لحاظ سے اقتضاء کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جو یہ ہیں: وجوب' استحباب' کراہت اور حرمت۔

اس تقسیم کے علاوہ ایک اور اعتبار بھی ہے جو اس تقسیم میں منقسم نہیں ہوتا بلکہ اس میں حکم صرف اقتضاء کے تابع رہتا ہے۔ اقتضاء کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک فعل کا اقتضاء اور دوسرے ترک کا اقتضاء۔ گویا طلب کے مقتضی کے لحاظ سے واجب اور مندوب ہیں اور مکروہ اور حرام میں کچھ فرق نہیں۔ اور یہ اعتبار وہ ہے جس پر صوفیہ میں سے ارباب احوال گامزن ہوئے اور وہ لوگ بھی جنھوں نے انہی کی طرح دنیا کے تمام مطالب کو پرے پھینک دیا اور پورے عزم و حزم کے ساتھ آخرت کی راہ پر چل کھڑے ہوئے۔ اور عمل کے بارے میں انہوں نے واجب اور مندوب میں کچھ فرق نہیں کیا اور نہ ہی ترک عمل میں مکروہ اور حرام کے درمیان کوئی فرق روا رکھا ہے۔ بلکہ بسا اوقات بعضوں نے سالک پر مندوب کو واجب قرار دیا اور مکروہ کو حرام۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے مباحات

کو رخصتوں ہی قسم سمجھا جیسا کہ رخصت کے احکام (۱) میں گزر چکا ہے۔ انہوں نے اس ماخذ کو دو طریقوں سے اخذ کیا ہے:

پہلا طریقہ آمر کی جہت سے ہے اور یہ اس شخص کی رائے ہے (۲) جو اوامر و نواہی میں صرف اقتضاء کا ہی اعتبار کرتا ہے جو کہ (۳) تمام اقسام کو شامل ہے اور اقتضاء کی مخالفت کی آمر و ناہی کی تمام تر مخالفت ہے۔ اور یہ بات شرعاً بری ہے۔ ایسی قبیح کی بات چھوڑیئے جو عادتاً بری ہو اور یہ بات اس وقت (۴) زیر غور نہیں کہ اس مخالفت پر مذمت یا عذاب سے کیا کچھ مترتب ہوتا ہے بلکہ زیر غور بات

۱۔ رخصت کے چوتھے اطلاق میں۔ اور وہ یہ ہے کہ جس کام میں بندوں پر علی الاطلاق کشادگی ہو وہ رخصت ہے اور عزیمت وہ ہے جس پر اللہ نے اپنے اس قول میں بندوں کو متنبہ کیا ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ (۵۱/۵۶) — میں نے جن و انس کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

گویا اصل یہ ہے کہ وہ ملک ہیں۔ ان کا اللہ پر نہ کچھ حق ہے اور نہ حظ۔ بلکہ ان پر لازم ہے کہ اس کی عبادت پر کلی توجہ کریں اور ہر اس چیز کو چھوڑ دیں جو عبادت میں رکاوٹ بنے حتیٰ کہ مباحات کو بھی۔ گویا انہیں جو اپنے حظوظ حاصل کرنے کا اذن ہے وہ رخصت اور کشادگی ہے۔

۲۔ وہ ابو منصور ماتریدی ہے جو کہتا ہے کہ امر کا صیغہ طلب کے لئے ہوتا ہے یعنی ترک پر فعل کو ترجیح ہے اور میزان میں اس نے اس بات کو سمرقند کے شیوخ کی طرف منسوب کیا ہے جو نہی کے بارے میں بھی وہی کچھ کہتے ہیں جو امر کے متعلق کہتے ہیں۔ گویا نہی کا معنی رک جانے کی طلب یعنی فعل پر ترک کو ترجیح ہے۔ اور مؤلف کا قول آمر اسم فاعل کا صیغہ ہے جیسا کہ اس کا بعد والا بیان اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں دوسرے طریق کے بارے میں اس کا قول من جهة معنى الامر ہے۔ الا یہ کہ اس کا قول وھورای... الخ اس بات پر موقوف ہے کہ ابو منصور کا مذہب یہی ہے کہ امر طلب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جس کی بنیاد امر کی جہت پر اس کا اعتبار ہے۔ جس کے لئے اسے نص پیش کرنا چاہئے تھی۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس رائے سے موافقت کرتا ہے۔

۳۔ یعنی اقتضاء کی کیونکہ وہ غیر مشروط طلب ہے۔

۴۔ ورنہ مکروہ اور حرام کے درمیان فرق آیا ہے اور ہم نے اسے اس تقسیم میں شمار کیا ہے جو مخالفت سے پیدا ہونے والے مفسدہ میں تفاوت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور مؤلف کے قول بهذا الاعتبار سے مراد نافرمانی اور مخالفت سے آمر کے سامنے آنا ہے۔ اور معقول بات یہی ہے کہ وہ آمر کے اعتبار سے ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

مخالفت کے ساتھ آمر کا سامنا کرنا ہے۔ پھر انہی لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جنہوں نے اس اعتبار سے حکم میں مبالغہ کیا۔ حتیٰ کہ مخالفت کے کاموں میں صغیرہ اور کبیرہ گناہوں میں فرق کرنا بھی چھوڑ دیا اور ہر مخالفت کو کبیرہ ہی شمار کیا۔ ابو المعانی نے "الارشاد" میں یہی رائے پیش کی ہے۔ وہ آمر اور ناہی کی مخالفت کی نسبت سے صغیرہ اور کبیرہ گناہوں میں تقسیم مناسب نہیں سمجھتے۔ اس کے نزدیک مخالفات کی نسبت سے صحیح تقسیم صرف یہی ہے کہ وہ فی نفسہ مخالفات ہیں' وہ آمر و ناہی سے اور جو اعتبار میں درست معلوم ہو اس سے قطع نظر کر جاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ :امر و نہی کے معنی کی جہت سے ہے اور اس کے کئی اعتبار ہیں:

ان میں سے ایک ہی ہے کہ اس کے مقتضی سے تقرب کے قصد کی طرف توجہ کی جائے کیونکہ اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب جیسے بھی ہوں' اس کی طرف توجہ کرنے والے سے تقرب کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مخالفت اس کی ضد کا تقاضا کرتی ہے۔ اب قرب چاہنے والے کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ واجب ہے یا مندوب ہے۔ کیونکہ یہ سب قرب ہی کا تقاضا کرتے ہیں۔ جس حد تک کہ شریعت اس پر (ا) دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک مکروہ اور حرام میں بھی کوئی فرق نہیں کیونکہ ایسے سب کام قرب کی ضد کا تقاضا کرتے ہیں۔ خواہ یہ قرب سے بعد ہو یا زیادہ قرب سے رک جانا ہو۔ جبکہ قرب میں آگے چلتے جانا ہی مطلوب ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تقرب کے قصد اور بعد سے فرار میں تمام کام ایک ہی ڈگر پر چلتے ہیں۔

ا جیسا کہ مؤلف عنقریب بعد میں مندوب اور مستحب سے ایک ساتھ تقرب کے بارے میں حدیث ذکر کرے گا۔ اس نے مکروہ اور حرام کو اپنے قول حسبما دلت علیه الشریعة سے مؤخر کر دیا۔ حالانکہ جو احادیث اس نے بعد میں ذکر کی ہیں ان میں ایسا بیان ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ انہیں بھی پہلے ذکر کر دیتا تاکہ سب کے لئے وہ راجع ہو سکتا تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

اور دوسرا اعتبار: یہ دیکھنا ہے کہ جب اوامر و نواہی کو بجا لایا جائے تو وہ کیا کچھ مصالح کھینچ لاتے اور مفاسد کو دور کرتے ہیں اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو اس کے برعکس کیا ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت جلب مصالح اور مفاسد کو دور کرنے کے لئے وضع ہوئی ہے۔ اس مقتضی پر بنا کرنے والے کے نزدیک ایک طلب اور دوسری طلب میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ جیسے تقرب کے لئے قصد (۱) پہلے کس کا کیا جائے۔ نیز وہ اس میں بھی کچھ (۲) فرق نہ کرے گا کہ اوامر و نواہی کے مراتب کا فرق خادم مکمل کی طرف لوٹتا ہے یا مخدوم مکمل کی طرف اور ان میں صفت کیا ہے اور موصوف کون ہے۔ تو جب مندوب حاصل ہو جائیں' واجبات پورے ہوجائیں گے اور اس کے برعکس (۳)

گویا امر ضروریات کے ہونے کی طرف راجع ہے جو مکمل تر صورتوں میں آتی ہیں۔ گویا مندوبات کی طرف احتیاج ایسے ہیں جیسے کوئی واجبات کی ادائیگی کے لئے مجبور ہو۔ اور احتیاج کی صورت میں اس پہلو سے مندوبات واجبات سے مزاحم ہوتے ہیں تو ان پر ایک ہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اسی ترتیب سے محرمات کے

---

۱ یعنی جیسا کہ بیان اس نے اعتبار اول سے متعلق دیا ہے۔ گویا سب کچھ یا تو مصلحت کی طلب ہے یا دفع مفسدہ۔

۲ اعتبار ثانی پر مبنی دوسری وجہ جس کا ماحصل یہ ہے کہ مندوب کا انجام یہ ہے کہ وہ واجب کے مکمل کا خادم ہو اور یہ مکمل بہ کا خادم ہے اور وہ اس کے ساتھ ایسے ہے جیسے موصوف کے لئے صفت' اور واجبات تو مندوبات کے ساتھ ہی پورے ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان بلاتمیز جو حکم موصوف کا ہوگا وہی وصف پر لاگو ہوگا۔

۳ یعنی عرف میں اس کا نام غیر حتمی طلب یا مندوب کے علاوہ کچھ اور ہو' وہ فی الحقیقت واجب کا منصب ہے جس میں کمال کا اعتبار کیا جائے۔ اگر مؤلف کی مراد یہ ہو کہ امر مطلق ہے خواہ ظاہری لفظ کا تعلق واجب سے ہو یا مندوب سے جس کا انجام واجبات کی اکمل صورت میں ادائیگی کا قصد ہو تو یہ درست ہے۔ اور یہ بات واجب اور مندوب کے ایک ساتھ ہونے سے ہی متحقق ہوسکتی ہے۔

ساتھ مکروہات میں غور کیا جائے گا۔ کیونکہ مکروہات محرمات کے قاصد (۱) اور اس سے مانوس ہوتے ہیں کیونکہ کسی بھی مخالفت کے ساتھ انس رکھنا انس اور اس سے بھی اوپر کی چیز کا مقتضی ہوتا ہے حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ "معاصی کفر کے ایلچی ہوتے ہیں۔" اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ (۸۳/۱۴)

اور اس کی تفسیر (۲) حدیث میں ہے۔ نیز یہ حدیث (۳):

۱۔ وہ اس کے حصول کے لئے نفس پر سہولت بناتے ہیں اور راہ ہموار کرتے ہیں۔ جیسے قاصد پچھلوں کے لئے راہ ہموار کرتا ہے اور جب نفس چھوٹی مخالفت کا عادی بن جاتا ہے تو اس سے بڑی پر جرات کر بیٹھتا ہے جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہے:

لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده

اللہ چوز پر لعنت کرے وہ انڈا چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

یعنی وہ چھوٹی اور حقیر چیزوں کی چوری سے آگے بڑھتا اور ایسی چیزوں کی چوری کرنے لگتا ہے جس پر اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

۲۔ ترمذی کی حدیث یہ ہے جسے اس نے صحیح قرار دیا ہے: بندہ جب کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک نکتہ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اس گناہ سے باز رہے اور معافی مانگے اور توبہ کرلے تو اس کا دل صاف ہو جاتا ہے۔ اور وہ گناہ کرتا جائے تو وہ نکتہ بڑھ کر اس کے دل پر چھا جاتا ہے۔ یعنی وہ رنگ ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے۔

اور ران کے معنی اس کے دل پر پردہ پڑ جاتا ہے۔ یعنی ایسے لوگوں کے دلوں پر زنگ لگانے والے گناہ کفر میں ان کی ہٹ دھرمی کا سبب بن جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں تاہم موضوع کے قریب ضروری ہے۔ کہ مخالفت سے انس نفس کو اس سے بڑی بات پر آمادہ کر دیتا ہے۔ اگرچہ آیت ایسے حرام کے بارے میں ہے جو کفر تک لے جائے' ایسے مکروہ میں نہیں جو حرام تک لے جانے والا ہو۔ البتہ بعد والی دونوں حدیثیں سابقہ دو نظریوں پر پوری طرح دلیل ہیں۔ قرب' مصلحت اور واجب کی تکمیل کے لئے یہ حدیث ماتقرب الی عبدی اور بعد' مفسدہ اور حرام کی خدمت کا ذکر اس حدیث میں ہے۔ الحلال بین لہٰذا آپ غور فرمایئے تاکہ طوالت کی ضرورت نہ رہے۔

۳۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۸۶ پر گزر چکی ہے۔

الحلال بین والحرام بین وبینهما امور مشتبہات...الخ

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں۔...

پھر آپ ؑ نے فرمایا: (۱)

کالراعی حول الحمی یوشک (۲) ان یقع فیہ

جیسے رکھ کے گرد چرواہا ہو۔ قریب ہے کہ اس میں جا داخل ہو۔

اور امتثال کے بارے میں آپ ؑ نے فرمایا:

وما تقرب الی عبدی بشی احب الی مما افترضت علیہ...الحدیث (۳)

جن چیزوں کے ذریعہ میرا بندہ میرا تقرب چاہتا ہے ان میں سے مجھے پسندیدہ وہ چیزیں ہیں جو میں نے اس پر فرض کی ہیں۔

تیسرا اعتبار نعمتوں کے عوض ادائیگی شکر یا ناشکری میں غور کرنا ہے۔ وہ یوں کہ اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب علی الاطلاق شکر ادا کرنا ہے اور اس

۱۔ یا تو اس کی خبر محذوف ہے جس پر سابقہ کلام دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے یا اصل میں فقولہ کے بجائے الی آخر قولہ ہونا چاہئے۔ گویا پہلی صورت اس کی تالیف میں فٹ نہیں بیٹھتی۔

۲۔ یعنی اکر لوگ جنہیں مشتبہ چیزوں سے بچنے کی عادت نہ ہو ان کے لئے مشتبہ چیزوں کا ارتکاب حرام میں پڑ جانے کا سبب بن جائے گا۔ خواہ وہ مشتبہ چیز مکروہ ہو یا محض اولی کے خلاف ہو۔

۳۔ حدیث کا ٹکڑا جسے بخاری نے نکالا۔ اس کا پہلا حصہ یوں ہے: "اللہ تعالی فرماتے ہیں جس نے میرے ولی سے دشمنی رکھی میرا اس سے اعلان جنگ ہے۔ میرا بندہ جس چیز سے میرا تقرب حاصل کرتا اس میں سے مجھے محبوب تر وہ چیز ہے جو میں نے اس پر فرض کی ہے۔ بندہ نوافل پر مداومت سے میرے نزدیک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے..." دیکھئے یہ نوافل ہی ہیں جو فرائض کی تکمیل کرتے اور بندے کو اللہ کی محبت کے درجہ اور جو کچھ اس پر تفریع ہوتا ہے' پر پہنچا دیتے ہیں۔

کے خلاف ہو تو علی الاطلاق ناشکری ہے تو جب بندے پر عرش سے لے کر فرش تک نعمتیں پھیلی ہوئی اور باہم دگر مربوط ہوں جس پر کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کر رہا ہے:-

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ (۱۳/۴۵)

اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام میں لگا دیا۔

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ... الی قولہ... وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ (۱۴/۳۴)

اللہ وہ ہے جس نے آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے تمہارے لئے پھلوں سے رزق پیدا کیا... تا آنکہ فرمایا... اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو ان کا حساب نہ رکھ سکو گے۔ بے شک انسان ظالم (اور) ناشکرا ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ تو ان نعمتوں کو حکم کے مطابق استعمال میں لانا ہی ہر نعمت کے شکر کی ادائیگی ہے جو تجھے مل رہی ہے یا ملنے کا سبب بنی ہوئی ہے۔ اور وہ اسباب جو تجھ تک یہ نعمت پہنچا رہے ہیں۔ کسی ایک سبب کو چھوڑ کر دوسرے سبب کو خاص نہیں کرتے۔ نہ ہی ایک خادم کو چھوڑ کر دوسرے کو خاص کرتے ہیں۔ تو ان نعمتوں کا شکر ادا ہو جاتا ہے جو آسمانوں اور زمین میں اور ان دونوں کے درمیان ہیں۔ اور ان نعمتوں کو حکم کی مخالفت میں استعمال کرنا ہر اس نعمت کی ناشکری ہے جو تجھے مل رہی ہے یا اسی طرح اس کا سبب بنی ہوئی ہے۔

اس طرز فکر کا غزالی نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے اور اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کسی طرح کے بھی حکم میں فرق نہ ہو اور نہ ہی نہی میں فرق ہو۔ گویا ہر امر کی بجا آوری علی الاطلاق ادائیگی شکر ہے اور ہر امر کی مخالفت علی الاطلاق ناشکری

ہے۔ پھر اس نے ایک اور وجہ بیان کی جو سابقہ بیان کو کفایت کرتی تھی اور یہ نظر(۱) محض اصطلاح کی طرف راجع ہے۔ مختلف فیہ معنوں کی طرف راجع نہیں۔ اسی لئے اس نظریہ والے اوامر و نواہی کی تقسیم کو برا نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ نظری تصور کے (۲) لحاظ سے جمہور کہتے ہیں۔ ان لوگوں نے راہ ہی دوسری اختیار کی ہے۔ جو یہ ہے کہ جس شخص سے یہ کہا جائے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو پیدا ہی اس لئے کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اسے اکیلے معبود کی طرف توجہ کرنے میں تعبد اور پوری کوشش صرف کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اور لوا امر و نواہی کے مراتب کا نظریہ تو بندے کے اپنے حقوق کی طلب میں اپنے آقا کے لئے چوکس رہنے میں ڈھیل پیدا کر دیتا ہے۔ اور یہ بات اس کو زیبا نہیں جو اپنے آپ کا بھی نہ دنیا میں اختیار رکھتا ہے اور نہ آخرت میں۔ کیونکہ بندے کا اپنے آقا پر کوئی حق نہیں ہوتا اس لحاظ سے کہ وہ بندہ ہے بلکہ اسے تو ہمہ تن کوشش صرف کرنا چاہئے اور مالک جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

فصل

یہ نظریہ ہر مخالفت سے توبہ کا مقتضی ہے خواہ یہ مخالفت مامور بہ کے ترک سے ہو یا منہی عنہ کے فعل سے۔ کیونکہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ شارع کی مخالفت شرعاً بری چیز ہے تو اس مخالفت سے مخالف سے توبہ کا مطلوب ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

۱۔ یعنی وہ جس پر یہ سارا مسئلہ بنا کیا گیا ہے اور یہ صوفیہ کا نظریہ ہے۔

۲۔ یا جیسے مؤلف نے ابتدائے مسئلہ میں کہا ہے "بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الاوامر" (اوامر کی بجا آوری سے پیدا ہونے والے مصالح کے فرق کے لحاظ سے۔)

اس لئے کہ وہ امر(۱) یا نہی کی مخالفت ہے یا وہ تقرب کے مخالف ہے' یا وہ مصالح کی وضع کے مخالف ہے یا اس لئے کہ وہ نعمتوں کی ناشکری ہے۔ اس طرح یہاں آکر مباح بھی ان میں شامل ہو جاتا ہے کیونکہ مباح ان لوگوں کے ہاں رخصتوں کا قائم مقام ہوتا ہے اور ان کا مذہب عزائم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مکلف اگر کر سکے تو رخصتوں کا ترک ہی بہتر ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس نظر کے مطابق مباح پر عمل کرنا مرجوح ہے۔ جب یہ مرجوح ہوا تو پھر راجح مامورات میں سے اس کے مخالف چیزوں پر عمل ہو گا اور استطاعت کے باوجود مامورات میں کچھ چھوڑنا مخالفت ہوگی۔ گویا اس صورت میں مباح کی طرف اتر آنا پوری پوری (۲) مخالفت بن گئی۔ اگرچہ یہ فی الحقیقت مخالفت نہ تھی۔

اس بیان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے معنی واضح ہو جاتے ہیں: "اے لوگو! اللہ تعالیٰ کے حضور توبہ کیا کرو۔ اور میں تو اللہ کے ہاں ایک دن میں ستر مرتبہ توبہ کرتا ہوں۔" (۳)

نیز آپ ؐ نے فرمایا: "میرے دل پر خواہشات غالب آنے لگتی ہیں تو میں اللہ سے استغفار کرتا ہوں۔" الحدیث (۴) اور یہ ارشاد اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کے عموم کو شامل ہے:

۱۔ پہلے طریق کے لئے مناسب یہ تھا کہ مؤلف اپنے کلام میں یوں کہتا "مخالفة الامر و الناهي" جیسا کہ یہ مناسب تھا کہ وہ اپنے اس قول ناقضت وضع المصالح کے بعد اضافہ کرتا اور کہتا "او من حيث لم يات بالفرائض على كمالها المطلوب" (یا اس لحاظ سے کہ وہ فرائض کو مطلوب کمال پر بجا نہیں سکتا۔) تاکہ دوسرے طریق کے دوسرے اعتبار کی دوسری شق پر تفریع ہو جاتی۔

۲۔ یعنی ایسے مباح کے لئے بھی توبہ کی ضرورت ہے۔

۳۔ اسے نسائی نے روایت کیا جیسا کہ مناوی کی کنوز الحقائق میں ہے۔

۴۔ "ایک دن میں ستر مرتبہ استغفار" والی حدیث کا باقی حصہ۔ اسے احمد مسلم' ابوداؤد اور نسائی نے اعزالمزنی سے نکالا۔

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ (۲۴/۳۱)

اے ایمان والو! سب کے سب اللہ کے ہاں توبہ کرو۔

اسی وجہ سے صوفیہ نے بھی کمال کے کئی مراتب بنا ڈالے۔ جب سالک اوپر والے سے نچلے مرتبہ پر قناعت کر لے تو یہ اس کا نقص اور محرومی ہے کیونکہ بلند مرتبہ کے تقاضے بھی نچلے مرتبہ کے تقاضوں سے اوپر ہوتے ہیں اور عاقل آدمی نچلے مرتبہ پر راضی نہیں ہوتا۔ اسی لئے علی الاطلاق نیکیوں میں آگے بڑھنے کا حکم دیا گیا۔ اور اللہ تعالیٰ نے اصحاب الیمین کی بھی قسمیں بنائیں۔ فرمایا:

فاما ان کان من المقربین (۱) فروح و ریحان و جنتہ نعیم واما ان کان من اصحاب الیمین (۸۸ تا ۹۰/۵۶)	پھر اگر وہ مقربین سے ہے تو اس کے لئے آرام' خوشبودار پھول اور نعمت کے باغ ہیں اور اگر وہ دائیں ہاتھ والوں سے ہے...

---

1 یعنی وہ سابقین ہیں جیسا کہ سورت کی ابتداء میں ہے:

والسابقون السابقون اولئک المقربون (۱۰_۵۶/۱۱)	اور آگے نکل جانے والے فی الواقعہ آگے نکل جانے والے ہیں۔ یہی لوگ اللہ کے مقرب ہیں۔

گویا مقربین کے لئے آرام' خوشبودار پھول اور نعمتوں والے باغ ہوں گے۔ ان باتوں کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اصحاب الیمین کی طرف نہیں کی۔ ان کی طرف صرف عذاب سے سلامتی کی نسبت کی کیونکہ وہ اصحاب الیمین ہیں۔ گویا یہ آیت مراتب کمال کے تفاوت اور سابقین المقربین کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے۔ حالانکہ یہ سب لوگ اصحاب الیمین ہیں اور یہ بات آیت کے اس پہلو سے ہے جس میں اس نے سابقین کو جو کہ مقربین ہیں' اصحاب الیمین کے ساتھ اکٹھا ذکر کر دیا ہے جبکہ سورۃ کی ابتداء میں اصحاب الیمین کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ وہ:

فی سدر مخضود و طلح منضود (۲۸_۵۶/۲۹)	بے خار کی بیریوں اور تہ بہ تہ کیلوں میں... ہوں گے۔

گویا اصحاب الیمین کی شان یہ ہے کہ وہ فضائل کے میدان میں ایک دوسرے سے آگے نکل جائیں حتیٰ کہ جس نے اس بڑھوتی کا خیال نہ کیا اسے ناقص سمجھا اور جس نے اپنے لمحات اس کام میں نہ لگائے اسے باطل سمجھا۔ اور یہ ایسا میدان ہے جس میں کچھ کہنے کی گنجائش نہیں۔ اور یہی وہ بات ہے جو قیامت کے دن ندامت(۱) والی حدیث میں آئی ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ ندامت تمام مخلوق کو ہوگی۔ خطا کار اس بات پر نادم ہوگا کہ کاش وہ اچھے کام کرتا اور نیکو کار اس بات پر کہ کاش وہ زیادہ نیکیاں کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ :یہ بات تو کمال کے مراتب میں نقص ثابت کر رہی ہے جبکہ پہلے یہ گزر چکا ہے کہ کمال کے مراتب میں نقص نہیں ہوتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ علی الاطلاق نقص کا اثبات نہیں۔ یہ تو محض راجح اور ارجح کو ثابت کرنے کی بات ہے اور یہ بات موجود ہے۔ چنانچہ یہ بات ثابت(۲) ہے کہ جنت کے سو درجے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان درجات کے اکمل اور ارجح ہونے میں تفاوت(۳) ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

اور باقی تمام نعمتیں جو ان آیات میں مذکور ہیں جو اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھی ہیں۔

۱۔ ترمذی کی حدیث ہے :"جو بھی مرتا ہے نادم ہوتا ہے۔ اگر نیکو کار تھا تو یہ ندامت کہ وہ زیادہ نیکیاں کر لیتا اور اگر خطا کار تو یہ افسوس کہ وہ ایسا نہ کرتا۔ آپ اس کی عبارت کی تطبیق سے معنی میں تفاوت پائیں گے۔ گویا وہ حدیث جس میں ہر شخص کو موت کے وقت ندامت ہوگی۔ خواہ یہ ندامت قیامت کے دن سب لوگوں کو یکبارگی ہوگی۔ پھر اس حدیث کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت ہوگی۔ نیز نزع کے معنی احسن نہیں۔ لہٰذا شاید مؤلف اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث جانتا ہو۔ مگر اس حدیث کے معنی اخذ کرنے سے جواب صحیح نہیں بنتا۔ کیونکہ اس میں معنی کے اتحاد کی شرط ہے اگرچہ یہ حدیث کے تمام معنوں کو پورا نہ کر رہا ہو۔ بایں ہمہ ترمذی کی حدیث اپنی غرض میں فی نفسہ کافی ہے۔

۲۔ ترمذی کی حدیث میں۔

۳۔ اسے شیخین نے نکالا کہ اہل جنت غرفہ والوں کو یوں دیکھیں گے جیسے ہم آسمان میں ستاروں کو دیکھتے ہیں۔

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ (۲/۲۵۳)

ان رسولوں میں سے ہم نے ایک کو دوسرے پر فضیلت بخشی ہے۔

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ (۱۷/۵۵)

بلاشبہ ہم نے بعض انبیاء کو دوسروں پر فضیلت بخشی ہے۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ نبوت کے مراتب میں کوئی نقص نہیں۔ الا یہ کہ بھلے کاموں میں مسابقت حسب دستور بلند مراتب کا مطالبہ کرتی ہے۔ لہٰذا یہ نامناسب بات ہے کہ تھوڑی کوشش کرنے والا بھی اسی مرتبہ پر ہو جو زیادہ کوشش کرنے والے کا ہے۔ اسی لئے ترقی کے امکان کے باوجود بعض مراتب تک لوگ نہیں پہنچ سکتے۔ اور جب وہ اپنے سے اوپر والے درجات دیکھیں گے تو اس کی پر حسرت کریں گے۔ جیسے مراتب کمال کو دیکھ کر نقص والے لوگ حقیقتاً حسرت کرتے ہیں۔ جیسے کافر اور کبائر کے مرتکب مسلمان۔ اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور میں بھی یہی صورت ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کے گھرانوں کو فضیلت دی اور فرمایا:

فی کل دور الانصار خیر (۱)

انصار کے سب گھرانے ہی اچھے ہیں۔

تو سعد بن عبادہؓ کہنے لگے: "اے اللہ کے رسولؐ! جب انصار کے گھرانوں کی تعریف کی گئی تو ہمیں سب سے آخر میں کر دیا گیا۔" (۲) تو آپؐ نے فرمایا: "کیا

۱۔ اس حدیث کا ٹکڑا جو پہلے ج ۲ صفحہ ۳۵ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ جیسا کہ انصار کے مناقب میں بخاری کی روایت مجہول کے صیغہ میں ہے جس میں انصار کو بہتر بتلایا اور بنایا گیا ہے۔ اور یہی سیاق کلام کا تقاضا تھا۔ وہ امر کے صیغہ سے نہیں جیسا کہ اصل نسخہ میں ہے یعنی باوجودیکہ انہیں اچھے لوگوں میں شمار کیا گیا' انہوں نے اس پر قناعت نہ کی اور اوپر کے مقابلہ میں نچلے مرتبہ پر راضی نہ ہوگی اور اس حدیث کے مطابق بلند مراتب طلب کرنے کی خواہش کی فضیلت پر استدلال درست ہے۔

تمہیں یہ کافی نہیں کہ تم بھلے لوگوں میں شمار ہوگئے ؟(۱) اور ایک دوسری حدیث میں ہے :

قد فضلکم علی کثیر (۲)   آپ نے بہت لوگوں پر تمہیں فضیلت دی ہے۔

یہ باتیں اس طرف اشارہ کرتی ہیں کہ مطلق کمال میں کمال کے مراتب اکٹھے ہو سکتے ہیں اور اس کے بھی مراتب ہوں تو ان میں کچھ تعارض نہیں۔ واللہ اعلم۔ اسی کے مطابق کسی کہنے والے نے جو یہ کہا ہے : حسنات الابرار سیئات المقربین (نیک لوگوں کی نیکیاں مقربین کی برائیاں ہیں) تو یہ اسی معنی کی طرف (۳) راجع ہے۔ اور اس میں یہ بات ظاہر ہے۔ واللہ اعلم!

سترھواں مسئلہ

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مطلوبہ حقوق میں سے کچھ تو وہ ہیں جو اللہ کے حق (۴) ہیں اور کچھ وہ جو بندوں کے حق ہیں۔ پھر جو بندوں کے حق ہیں ان میں بھی اللہ کا حق ہے۔ جیسا کہ جو اللہ کا حق ہے وہ بھی بندوں کی طرف لوٹتا ہے۔ اللہ کی

۱۔ مذکورہ حدیث کا بقیہ حصہ۔

۲۔ اسے بخاری نے روایت کیا۔

۳۔ یعنی مقرب لوگ اسے برائی سمجھتے ہیں کیونکہ بلند مرتبہ کے مقابلہ میں اس کا رتبہ کم ہوتا ہے اور یہ اسی باب سے ہے۔

۴۔ یعنی خالص جبکہ اللہ اس سے بے نیاز ہے۔ گویا اللہ کا حق بھی بندوں ہی کی دنیوی یا اخروی مصلحت کی طرف لوٹتا ہے۔ اور وہ حق عبادات' حلال و حرام کرنا' ضروریات خمسہ کی حفاظت وغیرہ ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا بھی لیکن اللہ کا حق مغلوب ہے جیسے جان کی حفاظت' کیونکہ اسلام میں بندے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنے آپ کو مار ڈالے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس میں دونوں کا حق مشترک ہو لیکن بندے کا حق مغلوب ہو۔ جیسے مثلاً غلام کو آزاد کرنا۔ بات یہی ہے لیکن یہ تفریع میں مجمل ہے۔ باوجودیکہ عبادات سے متعلق عام نظریہ یہی ہے کہ وہ اللہ کا حق ہیں۔ کیونکہ وجوب کی شرطیں بتائی گئی ہیں وہ مکلف کا حق ہیں اور یہ بات معقول ہے۔

توفیق سے اسی بات پر یہاں تفریع ہوگی۔ ہم یہ کہتے ہیں: اوامر و نواہی کو اس صورت میں بجالایا جاسکتا ہے کہ ہر چیز سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف (۱) اللہ ہی کا حق سمجھا جائے۔ اور اسے اس طرح بھی قبول کیا جاسکتا ہے جس سے بندوں کے حقوق متعلق ہوں۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جب مکلّف اللہ تعالیٰ کا یہ قول سنتا ہے:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۳/۹۷)

اور اللہ کا لوگوں پر حق ہے کہ جو شخص راستے کی استطاعت رکھتا ہو وہ بیت اللہ کا حج کرے۔

تو اس حکم کی بجا آوری کے دو ماخذ ہیں:

پہلا ماخذ: اور وہ مشہور عام ہے کہ انسان اپنے متعلق یہ دیکھے کہ راستہ میں ڈاکہ تو نہیں پڑتا۔ اس کے پاس وہاں پہنچنے کے لئے خرچ ہے اور سواری ہے جس کے ذریعہ وہاں پہنچ سکے۔ یعنی آیا راستہ پرخطر ہے یا محفوظ ہے اور سواری موجود ہے۔ جس کی مدد سے وہاں آسانی سے اپنے ساتھیوں کے ساتھ جاسکے' وغیرہ وغیرہ۔ ایسے امور ہیں جو اس کے قصد دنیوی مصلحت یا مفسدہ کے ساتھ اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔ پھر جب اسے سفر کے اسباب اور معمول کے مطابق اس کی شرائط حاصل ہو جائیں تو وہ حج کی بجا آوری کے لئے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اور اگر ان باتوں میں معذور ہو تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حکم اس پر لاگو نہیں ہوتا۔ (۲)

۱۔ یعنی اللہ کے حق کی جانب بندے کے حق کا مطلقاً اعتبار نہ ہوگا بلکہ وہ یوں ہے کہ اصل میں بندے کا کوئی حق نہیں اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس وقت اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق اوامر کا بندے کے حق سے متعلق اوامر سے تعارض ہوگا کیونکہ بندے کے حق میں رخصتوں کا اعتبار کیا جائے گا اور اللہ کے حق میں عزائم کا۔ لہٰذا ان میں تعارض نہ رہا۔

۲۔ یعنی جب وہ فی نفسہ واجب ہونے کی شرائط کے ثابت ہونے یا نہ ہونے میں غور کرے اور ان شرائط یا ان میں سے بعض کو متحقق نہ پائے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ طلب حتمی نہیں لیکن اسے ہمیشہ ان کا دھیان رکھنا چاہئے۔ دلیل یہ ہے کہ مثلاً جب وہ حج پر روانہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اسے

دوسرا ماخذ: یہ ہے کہ وہ فی نفسہ حکم کی طرف دیکھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا اس کے لئے حکم ہے۔ باقی سب چیزوں سے غافل رہے اور تعرض نہ کرے اور جیسے بھی بن پڑے بجاآوری کے لئے اٹھ کھڑا ہو۔ اور اسے اس حکم سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں کر سکتی۔ الا یہ کہ جانے کے قابل (۱) ہی نہ ہو یا موت اسے آلے اور اتنی زندگی ہی باقی نہ رہے کہ وہ حج کر سکے۔ اور پیش آنے والے حوادث (۲) اور خوف پیدا کرنے والے اسباب کو وہ اللہ کے حکم کے مقابلہ کچھ وقعت نہ دے کہ وہ اسے ساقط کر سکیں۔ یا اس کا ایمان اتنا مضبوط ہوتا ہے کہ وہ ایسے عوارض و حوادث کو کچھ نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ پہلے کتاب الاحکام میں اسباب و مسببات کی فصل میں پہلے گزر چکا ہے۔

اور تمام اوامر و نواہی کی یہی صورت ہوتی ہے۔

البتہ پہلا ماخذ بندوں کے حقوق کے اعتبار پر چلتا ہے کیونکہ فقہاء نے استطاعت کی جن شرطوں کا ذکر کیا ہے وہ اسی کی طرف لوٹتی ہیں۔ (۳)

درست طور پر ادا کرتا ہے اور یہ اطاعت ہوتا ہے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ اصلی طلب متوجہ ہو اور اس کے حج نہ کر سکنے گناہ نہ ہونا رخصت ہے۔ اگرچہ یہ زیادہ عام معنوں میں ہے کیونکہ وجوب کے حکم کے لئے سبب کا قیام مکمل نہیں۔

۱۔ یعنی وہ حج کرنے کے قابل ہی نہ رہا ہو۔ یہ نہیں کہ وہ عادی اسباب اور بعض شرطوں کے نہ پائے جانے کے اعتبار سے حج نہ کر سکے۔

۲۔ غالباً یہ لفظ الطوارق کے بجائے الطوادی ہمزہ کے ساتھ ہے کیونکہ اگر قاف (ق) سے ہو تو یہ طرق یا طروق سے مشتق ہوگا جس کا معنی مشکلات کو آنا ہے تو یہ معنی یہاں مناسب نہیں۔ اور پہلے اکثر مؤلف کے کلام میں یہ لفظ ہمزہ ہی سے ہے "ق" سے نہیں اور اس کا قول اولیست بطواری اپنے ماقبل سے بلند نظری ہے۔

۳۔ گویا اس عبارت میں اللہ کا حق یقینی طور پر اس وقت ثابت ہوگا جب اس کی شرائط پوری ہو جائیں۔ لیکن جب شرطیں پوری نہ ہو سکیں بندوں کا حق کہ وہ اس عبادت کو بجا نہ لائیں۔

مگر دوسرا ماخذ بندے کے حق کو ساقط کرنے کے اعتبار پر چلتا ہے اس اسقاط کی صحت پر دلالت کرنے والی باتوں کا ذکر پہلے گزر چکا (۱) ہے۔ نیز اس ماخذ کی صحت پر مندرجہ ذیل چیزیں بھی دلیل ہیں:

پہلی دلیل: قرآن میں ایسی آیات موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندے سے علی اطلاق عبادت گزاری مطلوب ہے اور یہ کہ رزق کی ضمانت اللہ پر ہے۔ خواہ اس کے لئے اسباب کے درپے ہو یا نہ ہو۔ (۲) جیسے ارشاد باری ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ مَا اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِنْ رِّزْقٍ وَّمَا اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنَ (۵۱/۵۶)

میں نے جن و انس کو محض اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔

نیز فرمایا:

۱۔ اسباب کے ساتویں مسئلہ میں۔ اور یہ صرف صاحب حال کے لئے ہے جس پر یہ بات غالب ہو کہ اسباب اور مسببات اللہ کے ہاتھ میں ہیں اور یہ کہ ان اسباب کا مطلقاً اثر نہیں اور وہ اسباب کے بارے عادت عامہ کی پروا نہ کرے۔

۲۔ اسباب کے دوسرے مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "لا نسئلک رزقا" اور ایسے ہی دوسرے اقوال جن میں رزق کی ضمانت ہے وہ سبب تلاش کرنے کی طرف راجع نہیں بلکہ اس رزق کی طرف راجع ہیں جس کے لئے سبب تلاش کیا جاسکتا ہے اور اگر اس سے مراد سبب تلاش کرنا ہوتا تو مکلف کسی صورت کی بھی کمائی کرنے کی کوشش ہی نہ کرتا۔ اگرچہ یہ منہ میں ڈالنا ہو یا کھیت میں دانہ ڈالنا... الخ جبکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے اور مؤلف کا قول **فهذا** واضح الخ یہاں یہ بات مخفی ہی رہتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں آیتوں میں تعارض کہاں ہے؟ اور ترجیح کہاں؟ جبکہ اس سے پہلے وہ کہہ چکا ہے کہ رزق کی ضمانت سبب ڈھونڈنے پر منحصر نہیں جیسا کہ آپ سمجھتے ہیں اور جیسا کہ ہماری بات کی تائید تیسری دلیل کی اس آیت سے ہوتی ہے۔ وامرا ھلک...

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوٰى (۲۰/۱۳۲)

اور اپنے گھر والوں کو عبادت کا حکم کرو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے وہ تو خود ہم تجھے دیتے ہیں اور انجام کار تقویٰ ہی کے لئے ہے۔

یہ آیات اس بارے میں واضح ہیں کہ جب اللہ کے حق اور بندے کے حق میں تعارض ہو تو اللہ کا حق مقدم ہے کیونکہ بندوں کے حقوق کا تو اللہ تعالیٰ ہی ضامن ہے اور بندوں کے حقوق میں سے سب سے بڑا حق رزق ہی ہے۔ اس بحث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی عبادت (۱) میں لگ جائے۔ اللہ اسے رزق کی مشقت سے بچا لیتا ہے۔ اور جب رزق کے متعلق یہ بات ثابت ہوگئی تو دوسرے سب حاصل ہونے والے مصالح اور فوت ہوجانے والے مقاصد کے متعلق بھی از خود ثابت ہوگئی۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر بات پر قادر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ یعنی اس کے لئے جو اسباب بنائے گئے ہیں انہیں استعمال کئے بغیر' لیکن ایسی آیات ہیں کہاں جو اسباب کو سرے سے ترک کر دینے کا تقاضا کرتی ہیں خواہ یہ بات ضمناً ہی مذکور ہو اور محض عبادت میں مشغول رہنے سے رزق آ جاتا ہو۔ حالانکہ واقع یہ ہے کہ جس بات پر شرعی دلائل دلالت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ رزق اور ایمان میں کوئی رابطہ نہیں چہ جائیکہ تمام عبادات سے ہو بلکہ بسا اوقات معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے اور رزق کی فراخی غیر مسلموں کے ہاں ہے اور اس پر حضرت عمرؓ کی یہ حدیث دلالت کر رہی ہے۔ ادع اللہ ان یوسع علی امتہ (اے اللہ کے رسولؐ! اللہ سے اپنی امت کے حق میں فراخی کی دعا فرمایئے۔) تو آپؐ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "اے خطاب کے بیٹے! تم ابھی تک شک میں پڑے ہو۔ یہ کافر ایسی قوم ہیں جنہیں ان کا رزق اس دنیا میں دے دیا گیا ہے۔" رہی یہ آیت: "ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب" تو اس میں جزاء کا محل من حیث ہے جیسا کہ رخصتوں کے دوسرے مسئلہ میں ایک لمبے آدمی کا قصہ حدیث میں مذکور ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے اور عنقریب تیسری دلیل میں ہمارے حق میں ایک دوسری بحث آ رہی ہے جو اسی موضوع پر ہے۔

وَاِنْ یَّمْسَسْکَ اللّٰہُ بِضُرٍّ فَلَا کَاشِفَ لَہٗ(۱) اِلَّا ھُوَ وَاِنْ یُّرِدْکَ بِخَیْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِہٖ(۲) (۱۰/۱۰۷)

اور اگر اللہ تجھے کوئی دکھ پہنچانا چاہے تو اس کے سوا کوئی اسے دور نہیں کر سکتا۔ اور اگر تجھ سے بھلائی کا ارادہ رکھتا ہو تو کوئی اللہ کے فضل کو روک نہیں سکتا۔

نیز فرمایا:

وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ فَھُوَ حَسْبُہٗ(۳) (۶۵/۳)

اور جو اللہ پر توکل کرتا ہے تو اللہ اسے کافی ہے۔

اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے:

۱۔ یعنی کوئی بھی دکھ یا کوئی بھی بھلائی جس کا اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے ارادہ کیا ہو' اللہ کے سوا نہ اس تکلیف کو تجھ سے دور کر سکتا ہے نہ ہی بھلائی بن سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی اس پر غالب نہیں آسکتا۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہی ہمیں اسباب اپنانے کا مکلف بنایا ہے خواہ فعل میں اس کی تاثیر نہ ہو۔

۲۔ یعنی کوئی بھی دکھ یا کوئی بھی بھلائی جس کا اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے ارادہ کیا ہو' اللہ کے سوا نہ اس تکلیف کو تجھ سے دور کر سکتا ہے نہ ہی بھلائی بن سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی اس پر غالب نہیں آسکتا۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہی ہمیں اسباب اپنانے کا مکلف بنایا ہے خواہ فعل میں اس کی تاثیر نہ ہو۔

۳۔ ہاں۔ اور یہ بھی آیا ہے اعقلھا وتوکل (اونٹ کا گھٹنا باندھ اور توکل کر) اور یہ بھی:

لو توکلتم علی اللہ حق توکلہ لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خماصا و تروح بطانا

اگر تم اللہ پر توکل کرو جیسے توکل کا حق ہے تو تمہیں ایسے رزق دیتا جیسے پرندوں کو' جو صبح بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو سیر ہو کر آتے ہیں۔

گویا جن پرندوں سے آپ نے کسی کے انتہائی توکل کی تشبیہ دی ہے وہ بھی اسباب اپناتے ہیں۔ وہ صبح نکلتے اور شام کو آتے ہیں۔ گویا توکل میں اور اس اعتقاد میں کچھ فرق نہیں کہ اسباب میں سرے سے کچھ اثر بھی نہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے جو سبب اور مسبب دونوں کا خالق ہے حکم کی بجا آوری میں اسباب کو اپنانے کا حکم دیا ہے۔

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ' وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (۶۵/۳-۲)

اور جو شخص اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لئے کوئی راہ پیدا کر دیتا ہے اور اسے وہاں سے رزق پہنچاتا ہے جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

گویا جو شخص اللہ سے ڈرنے لگ گیا۔ اللہ اسے کافی ہو گیا اور اس معنی کی آیات بہت ہیں۔

دوسری دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اقوال ہیں جو اس بارے میں سنت میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

"اللہ کو یاد رکھ' اللہ تجھے یاد رکھے گا' اللہ کو یاد رکھ' تو اسے اپنے سامنے پائے گا۔"

"نرمی اور خوشحالی میں اللہ کو پہچان' اللہ تجھے سختی کے وقت پہچانے گا۔"

"اگر سوال کرنا ہو تو اللہ ہی سے سوال کر' اور جب تو مدد چاہے تو اللہ ہی سے مدد طلب کر۔"

"جو کچھ ہونے والا ہے اس بارے میں قلم خشک ہو چکا۔ اگر ساری خلقت اس بات پر اتفاق کرے کہ تمہیں وہ چیز عطا کرے جو اللہ نے تمہارے لئے لکھی نہیں تو وہ اس پر قادر نہیں ہوسکتے اور اگر تجھ سے اس چیز کو روکنا چاہیں جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ رکھی ہے تو وہ اس پر قادر نہیں ہوسکتے۔ الحدیث" (۱)

۱۔ اسے ترمذی نے نکالا اور رزین نے ترمذی سے طویل حدیث بیان کی ہے۔ اس حدیث کا بقیہ جو یہاں مناسبت رکھتا ہے یوں ہے: "اگر تو اللہ کی رضا کے لئے یقین کے ساتھ عمل کر سکتا ہے تو کر اور اگر ایسا نہیں کر سکتا تو جو چیز تمہیں ناگوار ہو اس پر صبر کرنے میں تیرے لئے بہت بھلائی ہے۔"

یہ سب باتیں اسباب پر ترک (۱) اعتماد' اللہ تعالیٰ پر اعتماد اور اللہ کے حکم کی اطاعت پر نص ہیں۔ اور رزق اور قضاء و قدر (۲) کے متعلق آپ ؐ کے اقوال مثلاً :

"اے اللہ! جسے تو دینا چاہے اسے کوئی روکنے والا نہیں۔ نہ ہی کوئی دے سکتا ہے جس سے تو روک دے اور کسی بھی بزرگ (۳) کی بزرگی تیرے مقابلہ میں ہیچ ہے۔"

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کے بارے میں عمر بن خطاب ؓ کو فرمایا :"اگر یہ دجال ہی ہے تو تو اسے قتل نہیں کر سکتا۔" (۴)

نیز فرمایا :"جو کچھ تجھے پہنچنے والا ہے' (۵) اس کے متعلق قلم خشک ہو چکا۔"

۱۔ اسباب پر اعتماد کا ترک اسباب کا ترک نہیں ہوتا۔ کیونکہ مومن کے نزدیک اس پر اعتماد کا معنی یہ ہے کہ وہ سبب کو اس طرح نہ سمجھے کہ اگر یہ سبب نہ ہو تو اللہ تعالیٰ مسبب پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ جیسا کہ عام لوگوں کی عادت ہے۔ اور ان معنوں میں سبب پر عدم اعتماد حکم کی بجا آوری کے لئے سبب اپنانے کے منافی نہیں جبکہ عام عادت سے غفلت برتی جائے۔ جیسا کہ ان لوگوں کا حال ہوتا ہے جن کے افعال میں توحید کا شہود غالب رہتا ہے۔

۲۔ یعنی دوسرے امور میں بھی' پہلی دو حدیثیں تو رزق اور قضا و قدر کے بارے میں ہیں اور باقی دوسرے امور کے بارے میں ہیں جو قضاء و قدر سے متعلق ہیں۔

۳۔ اسے بخاری نے روایت کیا۔

۴۔ مسلم کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے اور باری کی روایت میں فلن تسلط علیہ کے لفظ ہیں۔ یعنی تیرے پاس سبب اور اختیار کی جتنی بھی طاقت ہو تو اسے قتل نہ کر سکے گا کیونکہ جو کچھ اللہ کے ہاں مقدر ہے وہ ایسا نہیں (جس پر تو غالب آ سکے)۔

۵۔ بخاری نے اسے ابو ہریرہ سے روایت سے باب ما یکرہ من التبتل (دنیا سے الگ رہنے کی نا پسندیدگی) میں روایت کیا جس کا سبب یہ تھا کہ ابو ہریرہ ؓ نے خصی ہونے کی اجازت طلب کی تھی تاکہ وہ شہوت کے ضرر سے بچ سکیں اور اپنے فقر کی وجہ سے مجرد رہ کر زندگی بسر کریں۔

نیز فرمایا: "کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کا مطالبہ نہ کرے کہ اس کی جگہ خالی ہو تو وہ نکاح کرے۔ کیونکہ اس کے لئے وہی کچھ ہے جو اس کا مقدر ہو چکا ہے۔" (۱)

اور عزل کے بارے میں فرمایا: "اگر تم ایسا نہ کرو تو تم پر کچھ ذمہ داری نہیں کیونکہ کوئی جان ایسی نہیں جس کے متعلق اللہ نے پیدا ہونا لکھا ہے۔ مگر وہ پیدا ہو کے رہے گی۔" (۲)

نیز حدیث میں ہے: "معصوم وہ ہے جسے اللہ بچائے رکھے۔" (۳)

نیز فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ابن آدم پر زنا سے اس کا حظ لکھ رکھا ہے جسے وہ لامحالہ (۴) کر کے رہے گا۔"

۱۔ اسے تیسیر میں شیخین سے روایت کیا اور اس میں بعض لفظی اختلاف ہیں جبکہ اصل مطلب متفق علیہ ہے۔

۲۔ غزوۂ بنی مصطلق کے موقعہ پر ابو سعید کی حدیث کہ صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا لا علیکم الخ یعنی اگر تم عزل نہ کرو تو تمہارا کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ عزل اور عدم عزل دونوں برابر ہیں۔ گویا جس جان کے متعلق اللہ تعالیٰ ارادہ کر چکا وہ ہو کے رہے گی۔ اگرچہ عزل کیا جائے۔ اس حدیث کو شیخین نے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

۳۔ اسے بخاری نے قدر کے باب المعصوم من عصم اللہ میں نکالا۔

۴۔ اسے شیخین نے روایت کیا۔ یہ اور اس سے پہلی حدیثیں باب القدر میں مذکور ہیں۔ جو عادات و عبادات میں مطلوب سبب اپنانے کی طلب کے علاوہ موضوع ہی دوسرا ہے۔ اسی لئے جب صحابہ کو ایسی احادیث معلوم ہوئیں' تو انہوں نے ان سے اسباب کا ترک سمجھا اور کہنے لگے: "کیا ہم توکل ہی نہ کریں؟" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "عمل کئے جاؤ کیونکہ جس کام کے لئے کوئی پیدا ہوا ہے اسے اس کی توفیق بھی دی جاتی ہے۔" اب دیکھئے عادات میں خاص کر اسباب کو ترک کرنے کی دلیل کہاں سے نکل آئی جبکہ وہ عادت عامہ ہے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں؟ اور اگر عادات میں یہ بات قبول کر لی جائے تو طاعات میں بھی اسباب اپنانا رک جائے گا' مختصراً مذکورہ دونوں ماخذ (یعنی قضاء و قدر اور توکل) مبہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ وہ دونوں دوسرے مقام میں ہیں جو اسباب اپنانے کی نفی نہیں کرتے۔

یہ سب باتیں اس معنی میں صریح ہیں کہ اسباب میں اصل اسباب کو تلاش کرتا ہے۔ اسباب کسی بات پر اختیار نہیں رکھتے' نہ ہی وہ کسی چیز کو لوٹا سکتے ہیں۔ ا ہی عطا کرنے والا اور روکنے والا ہے اور اللہ کی اطاعت ہی بہترین عزیمت ہے۔

تیسری دلیل وہ ہے جو اس عمل کے بارے میں انبیاء علیہم الصلواۃ والسلام سے ثابت ہے۔ انہوں نے اپنے حقوق پر اللہ کی اطاعت کو مقدم رکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم (رات کو) اتنا قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں سوج جاتے (۱) اور آپ ؐ نے فرمایا:

۱۔ مؤلف نے یہاں جو شواہد بیان کیے ہیں وہ محل بحث ہیں۔ آپ ؐ کا قیام جس سے آپ ؐ کے پاؤں متورم ہو جائے۔ صرف اس صورت میں دلیل بن سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے اس کام سے کچھ زیادہ کیا ہو جو آپ سے خصوصاً حتمی طور پر مطلوب تھا پھر جب ارشاد باری تعالیٰ:

یا ایھا المزمل قم اللیل الا قلیلا (۷۳/۱-۲)	اے محمد ؐ! جو چادر لپیٹے ہوئے ہو' رات کو قیام کیا کرو۔ مگر تھوڑی سی رات۔

اور آپ ؐ کا یہ فرمان کہ: کیا میں شکرگزار بندہ نہ بنوں۔ اس شخص کو جواب تھا جس نے کہا تھا کہ: آپ اپنی جان پر اتنی سختی کیوں کرتے ہیں جبکہ اللہ نے آپ کی اگلی پچھلی سب لغزشیں معاف کر دی ہیں؟ آپ ؐ کا یہ جواب شکر کے حکم کی بجا آوری کے منافی نہیں ہے۔ رہی آپ ؐ کی اپنے پروردگار کی تبلیغ رسالت کی بات جبکہ آپ کو اپنی قوم سے خطرہ بھی تھا تو معلوم ہونا چاہئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تبلیغ کا حکم حتمی تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:

قم فانذر... الی قولہ... ولربک فاصبر (۷۴/۲-۷)	اٹھو اور ہدایت کرو... تا آنکہ فرمایا... اور اپنے پروردگار کے لئے صبر کرو۔

یہ تبلیغ کے ابتدائی احکام سے ایک حتمی حکم تھا۔ اسی طرح کا حکم فاصدع بما تؤمر (۱۵/۹۴) (جو آپ کو حکم دیا گیا ہے وہ کرگزریئے) ہے۔ پھر اس حتمی حکم کے ساتھ تائید کی کفالت بھی شامل ہوگئی:

واعرض عن المشرکین انا کفینٰک المستھزئین (۱۵/۹۵)	اور مشرکوں کی طرف دھیان نہ کرو۔ اور مذاق اڑانے والوں سے آپ کو بچانے کو کافی ہیں۔

اَوَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ؟ وَيُخَوِّفُوْنَكَ بِالَّذِيْنَ مِنْ دُوْنِهٖ... الی قولہ... اَلَيْسَ اللّٰهُ بِعَزِيْزٍ ذِي انْتِقَامٍ (۳۹/۳۶)

کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں؟ اور یہ تمہیں اللہ کے سوا دوسروں سے ڈراتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... کیا اللہ غالب اور بدلہ لینے والا نہیں ہے۔

اور تبلیغ کا یہ حکم آپ کو اس وقت ملا جبکہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ آپ کو ثابت قدم بنا چکا تھا اور آپ کو ظاہر قدرت کی آسمانوں اور زمین کو بھرنے والے اپنے عظیم لشکر کی اطلاع دے کر مطمئن کر چکا تھا۔ اس عظیم لشکر میں ایک جبریل تھے جنہیں آپ نے اس سے پہلے اپنی اصلی شکل میں دیکھا تھا کہ وہ زمین اور جو کچھ اس پر موجود ہے اسے متاثر لنے کی طاقت رکھتے تھے۔ ان سب باتوں کے بعد تبلیغ کا حتمی حکم آیا جس کے ساتھ تائید بھی شامل حال تھی جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔ اور مؤلف کا یہ بیان پہلے گزر چکا ہے کہ آپ ؐ اسباب مشہورہ کو اپنانے پر انحصار نہیں رکھتے تھے اور یہ بھی منقول ہے کہ جب آپ ؐ کو کھانے کو کچھ نہ ملتا تو آپ اللہ تعالیٰ کے قول وامر اھلک بالصلواۃ الایہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دیتے تھے اور یہ کہ یہ رزق کا خاص سبب تھا جو آپ کی کرامت کے باب سے تھا اور مؤلف وہی بات ثابت کر رہا ہے جو ہم نے پہلی دلیل میں کہی ہے۔ لہٰذا اس آیت سے وہ عام استدلال اخذ نہیں کیا جاسکتا جو مؤلف چاہتا ہے۔ لہٰذا اسے ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کیسے شمار کیا جاسکتا ہے۔ اور آپ نے تو خوف کی وجوہ اور شرائط یا اسباب کی تکمیل نہ ہونے کے باوجود تبلیغ فرمائی۔ لیکن اگر مؤلف یوں کہتا کہ آپ سے جس قدر تبلیغ مطلوب تھی آپ نے اس سے زیادہ یہ فریضہ سرانجام دیا کیونکہ آپ ؐ اپنی قوم کے ایمان لانے اور آپ ؐ کی دعوت کو قبول کرنے کے معاملہ میں بہت حریص تھے۔ اور آپ ؐ یہ کام اپنی ہمت اور طاقت سے بڑھ کر کرتے تھے۔ ان لوگوں کے آپ کی دعوت کو قبول نہ کرنے اور ایمان کی طرف نہ بڑھنے سے آپ کو سخت دکھ پہنچتا۔ حتیٰ کہ ایسی آیات نازل ہوئیں جو آپ سے ایسے دکھ کو ہلکا کر دیں۔ جیسے:

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ اَلَّا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ (۲۶/۳)

شاید آپ اس رنج سے کہ یہ لوگ ایمان نہیں لاتے' اپنے آپ کو ہلاک کر دیں گے۔

مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ (۵/۹۹)

رسول کے ذمہ تو صرف پہنچانا ہی ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعوت کے حکم کی اصل کے علاوہ اور کسی چیز پر ہرگز توجہ نہ فرماتے تھے۔ ہاں یہی وہ دلیل ہے جسے مؤلف کے دعویٰ پر صحیح دلیل کہا جاسکتا ہے اور آیت وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ (اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔) ہمارے بیان کی تائید کر رہی ہے۔ کیونکہ اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرنا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوت کی تائید آئی ہے جسے انہوں نے پہچان لیا اور اللہ کے وعدہ سمیت وہ اس قوت سے مطمئن ہو گئے۔ آپ موسیٰ علیہ السلام کی طرف نہیں دیکھتے کہ جب انہیں فرعون پر رسالت پیش

افلا اکون عبدا شکورا(۱) کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں۔

اور آپؐ نے اپنے پروردگار کی رسالت اس حال میں پہنچائی کہ آپ پر خوف (۲) طاری رہتا۔ کیونکہ آپؐ کی قوم آپؐ کو ہلاک کر دینے پر تلی بیٹھی تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کو بچا لیا اور آپؐ سے فرمایا :

پیش کرنے کو کہا گیا تو آپ نے پہلے پہل ہارون سے اپنی تقویت کا مطالبہ کیا جو موسیٰ علیہ السلام سے فصیح تھے اور یہ کہ موسیٰ علیہ السلام اس قتل کے قصاص سے ڈرتے تھے جو انہوں نے فرعون کی قوم کا ایک آدمی مار ڈالا تھا۔ پھر جب ہارون علیہ السلام بھی ان سے مل گئے تو ان دونوں نے کہا: "ہم ڈرتے ہیں کہ فرعون ہم پر زیادتی یا سرکشی کرنے لگے۔" پھر جب اللہ تعالیٰ کے اس قول "ڈرو مت! میں تمہارے ساتھ ہوں اور سنتا' دیکھتا ہوں۔" سے تائید سنی تو فرعون کے لشکر اور اس کے دبدبہ سے بے خوف ہو کر تبلیغ رسالت کی کوششوں میں لگ گئے اور ہود علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا: "سب مل کر میرے خلاف تدبیر کرو اور مجھے مہلت بھی نہ دو۔" یہ ان کے مامور ہونے پر ابلغ دلیل ہے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ انہیں مکمل تائید حاصل ہے۔ یہ بات بھی ہمارے زیر بحث نہیں۔ ورنہ یہ بلاوجہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی قوم کو سب کے سب مل کر حضرت ہود کے خلاف تدبیر کرنے اور حضرت ہود کو اس تدبیر سے نڈر ہونے کی دعوت دی تھی جس کے ہدایت پر لوٹ آنے کی کوئی صورت نہ رہی تھی۔ ہاں ابن ام مکتوم اور جندع بن ضمرہ اور اس کے بھائی کے دونوں مسائل ہمارے زیر بحث ہیں جنہوں نے اس حکم کو مشرکوں کے ساتھ سب مل کر جنگ کرو جیسا کہ وہ تم سے اکٹھے مل کر جنگ کرتے ہیں۔" سے اخذ کیا اور اللہ تعالیٰ کے اس حکم: "نہ اندھے پر کوئی تنگی ہے' نہ لنگڑے پر اور نہ مریض پر۔" میں رخصت کی طرف نہیں دیکھا۔ حالانکہ یہ باتیں پہلے مشہور اطلاق کی رو سے رخصت میں داخل ہیں کیونکہ یہ رفع حرج کے حکم سے آیا ہے۔ یعنی متوجہ طلب کی اصل باقی رہے' اگرچہ وہ حتمی نہ ہو۔

۱۔ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اتنا قیام فرماتے کہ آپؐ کے پاؤں سوج جاتے۔ آپؐ سے کہا گیا کہ: آپ کے تو اللہ نے سب اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ تو فرمایا: "کیا میں شکر گزار بندہ نہ بنوں۔" اسے ابوداؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔ (تیسیر)

۲۔ اگر مؤلف یوں کہتا: اس حال میں کہ تم لوگ پیغمبر کے گرد اس کی قوم سے خوف کے محرکات دیکھ رہے تھے' تو زیادہ مناسب ہوتا اور عنقریب رسولوں کی تعریف میں آئے گا کہ "وہ اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔" کیونکہ اگر انہیں کسی چیز کا خوف ہو تو وہ تبلیغ نہیں کر سکتے۔

قُلْ لَّنْ يُّصِيْبَنَآ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا (۹/۵۱)

آپ کہہ دیجئے ہمیں وہی تکلیف پہنچ سکتی ہے جو اللہ نے ہمارے لئے لکھ رکھی ہے۔

نیز آپ ؐ کو فرمایا:

وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ وَدَعْ اَذٰاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (۳۳/۴۸)

کافروں اور منافقوں کے پیچھے نہ لگو اور ان کی ایذا دہی کی پروا نہ کرو اور اللہ پر توکل کرو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے اس بات کو نظرانداز کر دینے کا حکم دیا جس سے آپ ڈر رہے تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ آپ کو کافی ہے۔ نیز فرمایا:

اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَيَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ (۳۳/۳۹)

جو لوگ اللہ تعالیٰ کی رسالت پہنچاتے ہیں اور اس سے ڈرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔

نیز اس سے پہلے فرمایا:

وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا (۳۳/۳۸)

اللہ تعالیٰ کا حکم تو اندازہ کیا جا چکا ہے۔

اور ھود علیہ السلام جب اپنی قوم کو رسالت پہنچا رہے تھے تو انہیں کہا:

فَكِيْدُوْنِيْ جَمِيْعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُوْنِ، اِنِّيْ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ (۱۱/۵۶)

تم سب مل کر میرے لئے داؤ کرو اور مجھے مہلت بھی نہ دو کیونکہ میں نے اللہ پر توکل کیا ہے۔

اور موسیٰ اور ہارون علیہما السلام نے کہا:

رَبَّنَآ اِنَّنَا نَخَافُ اَنْ يَّفْرُطَ عَلَيْنَآ اَوْ اَنْ يَّطْغٰى (۲۰/۴۵)

اے ہمارے پروردگار! ہم ڈرتے ہیں کہ فرعون ہم پر زیادتی کرے گا یا سرکشی اختیار کرے گا۔

تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے فرمایا:

لَا تَخَافَا اِنَّنِیْ مَعَكُمَا اَسْمَعُ وَاَرٰی (۲۰/۴۶) ڈرو مت! میں تم دونوں کے ساتھ ہوں میں سنتا ہوں اور دیکھتا ہوں۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے معذور ہونے کی وجہ سے اللہ کے کلام میں غیراولی الضرر کے الفاظ نازل ہوئے۔ لیکن بعد میں آپ کہتے تھے: میں اندھا ہوں' بھاگ نہیں سکتا' لہٰذا جھنڈا مجھے دو اور مجھے دونوں صفوں کے درمیان بٹھلا دو۔ گویا آپ نے اس رخصت کو چھوڑ دیا جو آپ کو عطا کی گئی تھی اور اپنے حق پر اللہ کے حق کو مقدم رکھا۔

اور جندع بن ضمرہ سے مروی ہے کہ وہ بہت بوڑھے تھے جب صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا گیا تو یہ بات ان پر گراں گزری حالانکہ وہ جانتے تھے کہ دین میں حرج نہیں' نہ ہی تکلیف مالا یطاق ہے۔ حضرت جندع نے اپنے بیٹوں سے کہا مجھے ایک حیلہ معلوم ہے لہٰذا میں معذور نہیں۔ مجھے چارپائی پر اٹھا لے چلو۔ چنانچہ بیٹوں نے چارپائی اٹھالی۔ وہ تنعیم کے مقام پر جاکر فوت ہوگئے۔ وہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر مارتے اور کہتے: یہ تیرے لئے اور یہ تیرے رسول کے لئے ہے۔

ایک صحابی کہتے ہیں کہ میں اور میرا بھائی جنگ احد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ ہم زخمی ہوکر لوٹے۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے دشمن کے تعاقب کے لئے پکارا تو میں نے اپنے بھائی سے یا اس نے مجھے کہا: کیا ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ سے پیچھے رہ جائیں؟ خدا کی قسم! ہمارے پاس سوار ہونے کو سواری نہ تھی اور ہم زخمی بھی بہت تھے۔ پھر بھی ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکل کھڑے ہوئے۔ میں اپنے بھائی سے کم زخمی تھا۔ لہٰذا جب وہ عاجز ہو جاتا میں اسے اپنی پشت پر اٹھا لیتا اور صحابہ کے پیچھے چلتا گیا۔ حتیٰ کہ اس جگہ پہنچ گیا جہاں مسلمان پہنچے تھے۔

ایسے بہت سے واقعات منقول ہیں۔ اور کتاب الاحکام کی فصل الرخص والعزائم میں اس کے متعلق بہت کچھ تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر یہ کہا جائے :اگر یہ دلائل انہی امور پر موقوف ہیں جو بیان ہوئے تو یہ تو تمام تر اسباب کو نظرانداز کر دینے کا تقاضا کرتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب بھی جو بندوں کے مصالح کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور یہ بات درست نہیں کیونکہ شارع نے انہیں وضع کیا اور ان کا حکم دیا۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اور آپ کے صحابہ اور بعد میں تابعین ان اسباب کو استعمال کرتے رہے اور یہ ایسا ستون ہے جس کی شریعت نے محافظت کی ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی طلب میں ایک جیسے نہیں۔ ان میں سے کچھ حتمی طور پر مطلوب ہیں جیسے قواعد خمسہ اور وہ تمام تر ضروریات جن کا ہر ملت میں لحاظ رکھا گیا ہے۔ پھر کچھ ایسے ہیں جو حتمی نہیں۔ جیسے مندوبات پھر۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مندوبات حقوق العباد پر مقدم ہیں۔ اگرچہ وہ واجب ہوں؟ اس قسم کی سوچ درست نہیں۔

پھر دلائل بھی معارض ہیں جن میں اکثر کا بیان گزر چکا ہے۔ جیسے فرمان باری تعالیٰ:

وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (۱) (۲/۱۹۵) اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

۱۔ کبھی یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس آیت کی ایسی نہی سے تفسیر جو نفس کو ہلاکت کی طرف لے جاتی ہو یہاں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ بات حقوق العباد سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جیسا کہ مؤلف پہلے کہہ چکا ہے کہ نفس کی حفاظت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جیسا کہ یہاں کہا ہے وسائر الضروریات المراعاۃ...الخ لہذا کسی کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت کے حوالے کرے۔ اسی طرح اس آیت "واعدوا لھم" کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ دشمنوں سے نفس کی حفاظت کے اسباب اختیار کئے جائیں۔ تاہم یہ فی الحقیقت جہاد فی

نیز فرمایا :

وَتَزَوَّدُوا (۲/۱۹۷) اور زاد راہ ساتھ لے لیا کرو۔

اور فرمایا :

اعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل (۸/۶۰) اور جہاں تک ہوسکے کافروں کے مقابلہ کے لئے قوت تیار رکھو اور گھوڑے تیار رکھنے سے......

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی معاش اور جہاد وغیرہ کے باقی سب کاموں میں اسباب کی تیاری کرتے اور صحابہؓ بھی ایسا ہی کرتے رہے اور عادات کے مطابق خلقت میں یہی سنت جاریہ ہے۔ جبکہ سابقہ بیان اس کا تقاضا (۱) نہیں کرتا۔ لہٰذا ان دونوں باتوں میں سے ایک ہی صحیح ہوسکتی ہے۔ اگر ایک صحیح ہو تو دوسری باطل ہوگی اور جس چیز پر ہم نے دلائل دیئے ہیں آپ کے دلائل اس سے بہتر نہیں اور بلا دلیل ترجیح دینا تو محض تحکم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ گزشتہ بیان اسباب کو نظرانداز کر دینے پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ بعض خاص اسباب کو (۲) مقدم کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ وہ اسباب ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حق کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور ان اسباب پر مقدم ہیں جو

سبیل اللہ کے لئے ہتھیاروں کی تیاری کی طلب ہے۔ جو کہ واجب جہاد کا واجب مکمل ہے اور جہاد خالصتاً اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

۱۔ مؤلف کی مراد یہ ہے :بلکہ وہ اس کے خلاف کا تقاضا کرتا ہے۔ البتہ محض اس کا تقاضا نہ کرنا اس بات کا مقتضی نہیں کہ وہ اس کے منافی یا اس سے معارض ہے تا آنکہ وہ اس سے الگ ہو جانے وہ اس سے الگ ہو جانے کی طلب نہ کرے۔

۲۔ یعنی دوسرا ماخذ سرے سے اسباب کو ساقط کر دینے پر مبنی نہیں بلکہ ان اسباب کے ساقط کرنے پر مبنی ہے جن کا تعلق بندے کے حق سے ہو اور جن اسباب کا تعلق پروردگار کے حق سے ہو ان کی حفاظت کرنے پر مبنی ہے۔ گویا مؤلف کے قول "لیس ہناک تعارض" کا مطلب یہ ہے کہ اسباب اور انہیں اختیار کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلقہ اسباب پر اس کی حتمی تقدیم کی دلالت کا تقاضا نہیں کرتا۔ گویا اس طرز فکر اور اس کے دلائل کے اعتبار سے یہی مقدمہ ہے۔

اس شرعی اجتہاد کی بنا پر حقوق العباد کا تقاضا کرتے ہیں جن پر دلائل قائم ہیں۔ لہٰذا اس بات میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسباب کا حکم دینے اور انہیں استعمال میں لانے میں کوئی تعارض نہیں۔ اور اس پر دلیل اس شخص کے فعل پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت ہے جس نے تعارض کے وقت اسے نظرانداز کر دیا تھا۔ اور آپ نے خود ایسے بہت سے مواقع پر اسباب کو نظرانداز کر دیا تھا اور اس بات کو پسند فرمایا جیسا کہ سابقہ احادیث سے واضح ہو جاتا ہے اور کتاب الاحکام سے اسباب کی فصل میں ایسے مقام پر فقہ کی وجہ گزر چکی ہے جہاں اسباب میں داخل ہونے کی کیفیت مذکور ہے۔ یہ پہلا جواب ہوا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ کے حقوق خواہ کسی وجہ سے فرض ہوں حقوق العباد سے عظمت والے ہیں خواہ حقوق العباد کیسے ہوں اور ان میں جو مکلف کے لئے اپنا حق اور اپنی طلب اخذ کرنے کی گنجائش ہے تو وہ محض رخصت اور کشادگی کے باب سے ہے۔ مطلوبہ عزائم کے باب سے نہیں اور اس کی وضاحت الرخص والعزائم کی فصل میں ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو عزائم کو مقدم رکھنا بہتر ہوا جبکہ کوئی معارض درپیش نہ ہو۔ علاوہ ازیں حقوق اللہ اگرچہ استحباباً ہوں تحسینیات کے باب ہی سے ہیں جو ضروریات کے خادم ہیں اور بسا اوقات ان میں اگر خلل واقع ہو تو ضروریات میں بھی واقع ہو جاتا ہے اور بالجزء مندوبات' بالکل واجبات ہوتے ہیں ان سب باتوں کی وجہ سے کبھی حقوق العباد کے واجبات پر حقوق اللہ کی تقدیم سوچ پر (ا) غالب آتی ہے اور یہی وہ فقہی سوچ ہے جو نظری طور پر درست اور متوازن ہے۔

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ اس میں معارضہ ہے ہی نہیں۔ کیونکہ اصل کے لحاظ سے دلائل حقوق اللہ پر حقوق العباد کی تقدیم پر دلالت نہیں کرتے اور جب

ا۔ جیسا کہ آپ خطابت سے دیکھ رہے ہیں۔

اس پر دلالت نہیں کرتے تو اصولی طور پر معارضہ نہ ہوا۔ اور سب امور میں یہی بات ہوگی۔ کیونکہ بندوں کے حقوق کی تقدیم صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ (۲) اللہ تعالیٰ کے حق کی تقدیم میں کوئی ایسا معارضہ پیش آجائے جس سے اللہ تعالیٰ کا حق ضائع ہو جانا لازم آتا ہو۔ مثال کے طور پر مکلف پر جب مرض کی وجہ سے روزہ گرانبار ہو' لیکن وہ روزہ رکھ لے تو روزہ کی تکلیف اور مشقت نماز کی پورے طور پر ادائیگی میں اور اللہ کے حضور مسلسل توجہ میں رکاوٹ بن جائے گی اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں جو اللہ کے حق کی تقدیم پر محافظت کی طرف لوٹتی ہیں خواہ اس سے اس کے اپنے حق میں خلل پڑتا ہو۔ ایسی صورت میں بندے کا حق نہ رہے گا۔ البتہ اگر ایسی صورت نہ ہو تو پھر بندے کے حق پر اللہ کے حق کو مقدم کرنے میں قطعاً کوئی برائی نہیں بلکہ علی الاطلاق یہ درست تر بات ہے۔ اور اس مسئلہ میں یہ سوچ بہت اچھی (۱) ہے۔ اور توفیق دینے والا تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

فصل

معلوم ہونا چاہئے کہ بندوں کے حقوق کو صرف اس صورت میں متاخر کیا جاسکتا ہے جبکہ وہ حقوق مکلف کی اپنی ذات سے متعلق ہوں' کسی دوسرے کے نہ ہوں۔ مگر جب وہ دوسرے کے حقوق ہوں تو بھی اس نسبت سے اللہ تعالیٰ ہی کے حقوق ہیں۔ اور یہ بات اپنے مقام پر واضح کی جا چکی ہے۔

۲۔ اور فی الحقیقت وہ اللہ تعالیٰ کے حق کو مقدم کرنے کی طرف لوٹتی ہے۔

۱۔ ہاں اچھی سوچ ہے لیکن حقوق کے مسئلہ پر لمبی چوڑی تفریع اس مسئلہ کو ناقص کر دیتی ہے جیسا کہ ہم اس طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ جیسا کہ اس مسئلہ کے دلائل اور احکام کی آزادی اس سے زیادہ اسے ناقص کر دیتی ہے۔ جیسے کہ ہم مؤلف رحمہ اللہ سے اس کے عادی ہو چکے ہیں۔

اٹھارھواں مسئلہ

امر اور نہی دونوں فعل پر وارد ہوتے ہیں جن میں سے ایک اصل کی جہت سے متعلق ہے اور دوسرا تعاون کی جہت سے۔ تو کیا اصل کی جہت کا اعتبار کیا جائے یا تعاون کی جہت کا؟ رہا ایک ہی جہت سے ایک ساتھ دونوں کا اعتبار تو یہ درست نہیں۔ (۱) اور اس کی تفصیل ضروری ہے۔ گویا امر یا تو اصل کی جہت سے متعلق ہوگا یا تعاون کی جہت سے۔

اگر پہلی صورت (۲) ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ سد ذرائع کے قاعدہ کی طرف (۳) لوٹے گا کیونکہ وہ ماذون (۴) فیہ ہے تاکہ ممنوع کی طرف اسے وسیلہ نہ بنایا جاسکے۔ اور جو اس میں (۵) اختلاف ہے اس کا بیان گزر چکا۔ اس اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ اس میں تین وجوہ کا احتمال ہے:

پہلی وجہ اصل کا اعتبار ہے۔ یہی باقاعدہ طریقہ اور مستعمل قانون ہے۔

۱۔ کیونکہ یہ واقعتاً تکلیف مالایطاق کی طرف لے جاتا ہے باوجودیکہ ایسا نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

۲۔ اور اس کی مثال وہ مشتری ہے جو ذخیرہ اندوزی کی غرض سے بازار سے غلہ خریدتا ہے۔ کسب معاش کے لئے خریدنے کی اصل ماذون فیہ ہے لیکن کبھی یہ بات اکثریت پر تنگی کی طرف لے جاتی ہے اور ذخیرہ اندوزی سے جب یہی نتیجہ نکلے تو ممنوع ہے۔ جیسا کہ مالک نے عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں "لا حکرۃ فی سوقنا (ہمارے بازار میں کوئی ذخیرہ اندوزی نہ کرے۔) الحدیث

۳۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے عام قرار دیتے ہیں تو اصل کو روک دیتے ہیں جیسے مالک اور بعض مواقع سے خاص کرتے ہیں کہ کبھی اس سے ایسا ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا اور مؤلف کا قول فانہ منع الجائز اسے عمل میں لانے پر مبنی ہے۔

۴۔ یعنی ماذون فیہ کیونکہ موضوع امر ہے۔

۵۔ مجملاً یہ متفق علیہ ہے اور اس کی بعض تفاصیل میں اختلاف ہے۔

دوسری وجہ تعاون کی جہت کا اعتبار ہے کیونکہ اصل کا اعتبار ممنوع انجام (٦) کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ چیزوں کی حلت و حرمت کا انحصار محض ان کے انجام پر ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے حیلوں کا باب کھل جاتا ہے۔

6_ درست لفظ "مآل" ہے جیساکہ مقام اور بعد والا کلام اسے معین کرتا ہے یا جیسے کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں عنقریب آرہا ہے۔ اس مسئلہ کا خلاصہ: جب فعل پر امر و نہی دو اعتباروں سے وارد ہوں: ایک اصلی اور یہ اس کا ذاتی اعتبار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے اور اس پر کیا مترتب ہوتا ہے اور وہ اسی اعتبار پر معین کیا جائے گا اور ایک انجام اور تعاون کا اعتبار اور فعل کی اصل ضروریات یا حاجیات سے ہو۔ خواہ امر اپنی اصلی پر وارد ہو اور نہی اس انجام پر جدھر وہ فعل لے جاتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس میں اختلاف ہے:

(۱) اصل کا اعتبار ہو اور اس کے انجام سے قطع نظر ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل ہی عمل میں آتا اور منضبط ہوتا ہے۔

(۲) تعاون اور انجام کی جہت کا اعتبار ہو کیونکہ اصل کا اعتبار اور انجام سے صرف نظر ایسے انجام کی طرف لے جاتا ہے جو منہی عنہ ہوتا ہے۔ نیز اس سے حیلوں کا باب بھی کھل جاتا ہے کیونکہ حیلے اس پر مبنی ہوتے ہیں کہ کوئی اپنی ذات میں حلت کی شرائط پوری کر رہی ہو اگرچہ یہ ظاہری صورت ہو۔ اور منہی عنہ شرعی مفسدہ کے انجام کی طرف لے جانے والی چیز سے قطع نظر کو لی جاتی ہے جیساکہ عقود کے مشہور و معروف حیلے جو سود تک لے جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ سود تک لے جاتے ہیں تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے ظاہراً وہ حلال ہوتے ہیں۔

(۳) التفصیل: اگر ممنوع تعاون کی جہت غالب ہو تو اصل کو ملحوظ رکھا جائے گا کیونکہ اگر اس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو ماذون فیہ کی اصل سے عمل باطل ہو جائے گا۔ اور وہ ضروری یا حاجی ہے تو تکلیف مالایطاق یا حرج کی طرف لے جائے گا اور اس کی تائید اس بیان سے ہوتی ہے جو پندرھویں مسئلہ کی پہلی فصل میں گزر چکا ہے۔ اسے اچھی طرح دیکھ لیجئے اور اگر تعاون کی جہت غالب نہ ہو تو اجتہاد کرنا ہوگا۔

اور اگر دوسری صورت ہو جو یہ ہے کہ نہی کی توجہ اصلی کی طرف ہو اور طلب کی تعاون کی طرف تو حکم میں اس نہی کا اعتبار ہوگا جو اصل میں ہے تاکہ وہ نہی کو لغو نہ بنادے اور مطلوب کے لئے ممنوع کام کو وسیلہ بنانا شرعاً ضعیف استحسانی ہے اور یہی تعاون کی جہت ہے۔ جیسے وہ مثال جو مؤلف نے ذکر کی ہے۔ یسرق لیتصدق (چوری کرتا ہے تاکہ صدقہ کردے) اور یہ باطل ہے۔ لیتھا لم تزن ولم تتصدق (کاش نہ وہ زنا کرتی اور نہ صدقہ کرتی) اور نہی کے اعتبار کا محل' جب تک اس کا کوئی معارض نہ ہو' مصلحت خاصہ بمع مصلحت عامہ ہوتا ہے تو مصلحت عامہ پیش پیش ہوتی ہے۔ جیسے قافلوں سے جا ملنا۔ کیونکہ یہ بات ایک شخص کے اپنے عیال کے لئے کمائی کرنے کے لئے

تیسری وجہ تفصیل ہے کیونکہ یا تو تعاون کی جہت غالب ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر غالب ہو تو اصل کا اعتبار واجب ہے کیونکہ اگر یہاں غالب کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو وہ پوری اصل کو خراب کر دے گا اور یہ باطل ہے اور اگر غالب نہ ہو تو اجتہاد کرنا ہوگا۔

حاجی ضروری ہے اور اس کسب سے غفلت کوشی اور اس کا ترک منہی عنہ ہے لیکن یہ چیز مصلحت عامہ کی طرف لے جاتی ہے جبکہ لوگ بازار سے اپنی ضرورت کی اشیاء اس واسطہ کے بغیر خریدتے ہیں جو قیمتوں کو چڑھا دیتا ہے۔ گویا وہ ایسا منہی عنہ ہے جو مطلوب کی طرف لے جاتا ہے اور وہ مطلوب عام لوگوں سے نرمی کا برتاؤ ہے۔ گویا مصلحت عامہ مقدم ہو جاتی ہے اور اس کی مثال دیہاتی سے شہری کی سودا بازی ہے۔ اور یہ ضروری یہ حاجی ہے اور مطلوب خیرخواہی ہے اور اس کا ترک منہی عنہ ہے لیکن اس ترک میں شہریوں سے تعاون اور نرمی ہے کیونکہ دیہاتی شہریوں کے پاس اس بھاؤ پر بیچ دیتا ہے جو کچھ وہ سمجھتا ہے لیکن جب شہری دیہاتی کے پاس جب کوئی چیز بیچے گا تو شہر کے موجودہ نرخ پر بیچے گا اور اس میں ان پر تنگی ہے لہٰذا خیرخواہی کے ترک سے نہی اسے باطل بنا دے گی اور مطلوب کا لحاظ رکھا جائے گا جو کہ تعاون شہری سے نرمی اور مصلحت عامہ کی تقدیم ہے۔ اسی طرح کاریگر کے ضامن ہونے کا مسئلہ ہے۔ کاریگر وکیل کی طرح امین ہوتا ہے اور ایسی چیزوں میں جو لوگوں کے سامنے ہوں حکم کی اصل ضمان نہ ہونا ہے لیکن علماء نے کاریگروں کو منہی عنہ کام کا ضامن اس لئے قرار دیا کہ لوگوں کے حقوق محفوظ رہیں۔ لیکن تعاون میں طلب کی جانب کا لحاظ رکھا گیا۔ لہٰذا علماء نے مصلحت عامہ کی تقدیم کی وجہ سے کاریگروں کو ضامن قرار دیا۔ ایسا ہی مسئلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔ آپ کا اپنے عیال کے لئے کمانا روزی یا حاجی ہے اور اس کا ترک منہی عنہ۔ لیکن یہ ترک عامۃ المسلمین کی مصلحت کی طرف لے جاتا ہے لہٰذا اصل کی نہی کو باطل بنا دے گا اور تعاون اور انجام کی جانب کا لحاظ رکھا جائے گا جو کہ مصلحت عامہ ہے کیونکہ اب وہ ترک ضروری یا حاجی کے مقام پر آ گیا۔

بات یہی ہے اور عوام الناس کی وجہ سے خواص کے حکم کے باب وسیع ہے۔ اس کا ایک مسئلہ ایسی ملکیت کو چھیننا ہے جو عام لوگوں کے منافع کے لئے مخصوص ہو۔ اور ایک وہ واقعہ جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوا۔ کہ احد کی طرف چشمہ جاری کرنے کے لئے مقتولین احد کو ان کی قبروں سے دوسری جانب منتقل کرنا پڑا اور یہ معاملہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا لیکن کسی نے اسے برا نہ سمجھا۔ اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ مردوں کی لاشوں سے زندوں کو طبی فائدہ پہنچایا جاتا ہے اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ اس تلخیص سے یہ معلوم ہو جائے گا جو بعض علماء نے اس مقام پر لکھا ہے۔

اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ بظاہر بری ہے کیونکہ نہی کی جہت کو اس لئے نظرانداز کیا جاتا ہے کہ وہ تعاون کے طور پر مامور بہ سے جا ملے۔ اور اعتبار کے لحاظ سے تعاون کا طریق ضروری اور حاجی قائم کرنے کے طریق سے مؤخر ہے کیونکہ وہ تکمیلی ہے۔ وہ تو صرف غاصب اور چور کا انعام ہے تاکہ وہ اسے مسکینوں پر صدقہ کرے یا کوئی پل تعمیر کرے لیکن صحیح یہ ہے کہ جب وہ اس کے مقام پر اترے اور یہ کہ وہ عام لوگوں کے لئے خاص حکم کے باب سے ہو جیسے آگے جاکر قافلہ کو ملنے کی ممانعت ہے کیونکہ اصل میں اس کی ممانعت ممنوع ہے' اس وقت وہ نرم رویہ کی ممانعت کے باب سے ہوگا اور بازار والوں کی وجہ سے اس کی اصل ضروری یا حاجی ہے اور شہری کو دیہاتی سے سودا بازی سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اصل میں خیرخواہی کی ممانعت ہے۔ الا یہ کہ وہ شہریوں کے لئے نرمی کا سلوک ہے اور کاریگر پر ضمانت پڑنا بھی کبھی اس قبیل سے ہوتا ہے۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ کیونکہ ایسے معاملات میں تعاون کی جہت قوی تر ہے۔ اور جب صحابہ نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا تو حضرت ابوبکرؓ کو تجارت اور اس پیشہ سے اہل و عیال کی پرورش چھوڑنے کا مشورہ دیا کیونکہ خلاف کا کام تعاون میں اس سے زیادہ عام تھا اور وہ تھا مسلمانوں کے مصالح کا قیام اور اس کے عوض بیت المال سے عوضانہ اور یہ قسم صحیح ہے جیسا کہ اس کی شرح ہو چکی' واللہ اعلم۔

چوتھی فصل

عموم اور خصوص میں

یہاں مقدمہ ضروری ہے جس سے عموم و خصوص کے مقصود کی وضاحت ہو سکے۔ اور عموم سے مراد عموم معنوی ہے خواہ اس کے لئے کوئی مخصوص صیغہ ہو

یا نہ ہو۔ جب ہم نماز یا دوسری واجب چیزوں کے وجوب کے بارے میں اور ظلم وغیرہ کی تحریم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عام ہے تو اس کا(۱) معنی صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ علی الاطلاق والعموم ثابت ہے خواہ اس میں عموم کے صیغہ کی دلیل ہو یا نہ ہو۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ جو دلائل یہاں استعمال ہوں گے وہ محض استقرائی ہیں جن کے مجموعہ سے قطعی حکم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ مقدمات میں واضح کیا جا چکا ہے اور خصوص عموم کے برعکس ہے۔ پھر جب فکر کا مناط ثابت اور متحقق ہو گی تو اس سے کئی مسائل متعلق ہوتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

جب کوئی عام یا مطلق(۱) قاعدہ ثابت ہو جائے۔ تو اس میں نہ خاص فیصلوں کا معارضہ اثرانداز ہوتا ہے اور نہ خاص احوال کی حکایات۔(۲) اور اس پر دلیل کئی امور ہیں:

ایک یہ ہے کہ یہ قاعدہ یقینی فرض کیا گیا ہے کیونکہ ہم کلام ہی اصول کلیتہ قطعیہ کے متعلق کر رہے ہیں اور خاص خاص فیصلے مظنون یا وہم والے ہوتے ہیں۔ اور مظنون چیز قطعی کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکتی ہے اور نہ ہی اس سے معارض ہو سکتی ہے۔

---

۱ اس کا ذکر چھٹے مسئلہ میں آرہا ہے۔ وہاں مؤلف پورے وجوہ سے اس مسئلہ پر استدلال کرے گا۔

۱ مقید وارد نہ ہوا ہو۔ اور مؤلف کا قول "قضایا الاعیان" (خاص فیصلے معین چیزوں کے فیصلے) جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمامہ پر مسح کیا تو یہ بات وضو کے وقت سر کے مسح کے وجوب کے قاعدہ میں اثرانداز نہ ہوگی اور جب یہ روایت قوی ہو تو اسے زخم یا سر کی بیماری کے عذر کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیا جائے گا جس کی وجہ سے سر کے مسح میں رکاوٹ ہو۔ جیسا کہ آنے والی فصل میں موسیٰ علیہ السلام کے قبطی کو مار ڈالنے کے قضیہ میں اس کا ذکر آرہا ہے۔

۲ جیسے حضرت عمر اور حضرت عثمان کے متعلق حکایات گزر چکی ہیں کہ وہ بعض اوقات قربانی دینا چھوڑ دیتے تھے جو کہ بالاتفاق مشروع ہے۔ انہیں یہ خدشہ تھا کہ لوگ قربانی کے حکم کا وہ اعتقاد کرنے لگے ہیں جو اس کا حکم نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اس کا واجب ہونا۔

دوسرا یہ کہ اس قاعدہ میں اور کوئی احتمال نہیں ہوتا کیونکہ وہ قطعی دلائل کا سہارا (۳) لئے ہوتا ہے اور خاص فیصلوں میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظاہر پر نہ ہوں یا ظاہر ہوں۔ ایسے فیصلے اس اصل سے کٹے ہوئے اور مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ اندریں صورت حال ایسے فیصلوں سے جن کی اپنی یہ پوزیشن ہو' کلیہ قاعدہ کا ابطال نہیں ہو سکتا۔

تیسرا یہ کہ اعیان کے فیصلے جزئی ہوتے ہیں جبکہ مستعملہ قواعد کلیات ہیں اور جزئیات کلیات کو توڑ نہیں سکتیں۔ اسی لئے کلیات کے احکام جزئیات میں باقی رہتے ہیں۔ اگرچہ ان جزئیات میں کلیات کے معنیٰ علی الخصوص ظاہر نہ ہو۔ (۱) جیسا کہ ایک خوشحال بادشاہ کے لئے بھی (۲) سفر کے مسئلہ کا حکم سفر میں باقی رہتا ہے اور جیسا کہ مالک نصاب کی نسبت سے غنی میں حالانکہ نصاب کی وجہ سے وہ غنی نہیں بن جاتا اور اس کے برعکس وہ مالک جو نصاب کا مالک نہ ہو اور وہ اتنے ہی مال سے غنی ہو۔

چوتھا یہ کہ اگر وہ دونوں معارض ہو جائیں تو یا تو ایک ساتھ ان دونوں پر عمل ہو گا یا دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا یا ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر عمل کیا جائے گا۔ یعنی بوقت معارضہ ان دونوں پر ایک ساتھ عمل کرنا باطل (۳) ہے اور اسی طرح ان دونوں کو چھوڑنا بھی باطل ہے کیونکہ یہ ظنی اور یقینی کے درمیان معارضہ

۳۔ یعنی قطعی دلائل وہ ہیں جو ایسے قاعدہ پر مبنی ہوں جو اس کے معنیٰ کی حد قائم کر دیں وہ یوں کہ اس کے ظاہر کے علاوہ دوسرے کسی ارادہ کا احتمال نہ رہے۔

۱۔ یعنی استثناء کے بعد باقی میں عموم کا قاعدہ باقی رہے۔

۲۔ کیونکہ سفر میں روزہ نہ رکھنے یا قصر کی رخصت کی علت مشقت ہے۔ جو اس بادشاہ کے سفر میں متحقق نہیں ہوتی جو اپنے سفر میں خوشحالی کے ذرائع استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح اس غنی کا معاملہ ہے جو زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد حد نصاب تک نہیں پہنچ سکتا' اس غنی کے مقابلہ میں جسے نصاب غنی قرار نہیں دیتا' اور اس کے برعکس۔

۳۔ کیونکہ وہ ایک ساتھ دو ضدوں کو مستلزم ہے جو جائز نہیں۔

کے لئے استعمال کرتا(۴) ہے اور کلی کو چھوڑ کر جزئی کو عمل میں لانا جزئی کو کلی پر ترجیح دینا ہے اور یہ بات خلاف قاعدہ ہے۔ اب چوتھی وجہ کے سوا کوئی چیز باقی نہ رہے' جو جزئی کو چھوڑ کر کلی کو عمل میں لانا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تخصیص و تقیید کے ابواب میں اس بات سے اشکال ہو جاتا ہے کیونکہ عموم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید مظنونہ امور میں اخبار احاد سے اصولیوں کے ہاں درست ہے اور جو ذکر کیا گیا وہ اس میں جاری ہے لیکن یا تو اس کا بطلان لازم آتا ہے جو اصولی کہتے ہیں اور یا اس قاعدہ کا لیکن جو کچھ اصولی کہتے ہیں وہ درست ہے تو اس قاعدہ کا ابطال لازم آیا۔

اس کا جواب دو صورتوں میں ہے:

پہلی صورت: جو کچھ سوال میں پیش کیا گیا ہے وہ ہمارا مسئلہ ہے ہی نہیں۔ ہمارے مسئلہ کی شکل یہ ہے کہ ایسا وہم ہوتا ہو کہ اس میں جزئی معارض ہے اور فی الحقیقت وہ معارض نہ ہو کیونکہ قاعدہ جب کلیہ ہو۔ پھر وہ کسی مخصوص چیز اور عینی قضیہ میں وارد ہو جو اکیلے اس مخصوص قضیہ میں بظاہر معارضہ کا تقاضا کرتا ہو' تو اس میں کچھ اشکال نہیں کہ یہاں کوئی معارضہ (۱) ہے ہی نہیں۔ وہ یہاں محل تاویل ہے

۴۔ کیونکہ دو دلیلوں کے معارضہ کے وقت ان دونوں کو نظرانداز کر دینا یا دونوں سے توقف اس وقت ہو گا جب ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو کیونکہ معارضہ برابری کی صورت میں ہی ہوتا ہے۔

۱۔ یعنی عموم ہی معتبر ہے اور جزئی کی ایسی تاویل کی جائے گی جو اس کے مناسب ہو اور ایسی چیز پر محمول ہو جسے لغت اور دینی اصول قبول کرتے ہوں۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب وہ جزئی نظرانداز کرنے کے لائق نہ ہو یعنی وہ کتاب ہو یا سنت متواترہ ہو۔ اگرچہ معنی ہی ہو۔ اور مؤلف کا قول ای محل عموم الاعتبار غالبًا اصل میں اعتبار العموم ہے۔ اس طرح تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے۔ یعنی جزئی کی دلیل کو نظرانداز کرنے اور قابل اعتناء نہ سمجھنے سے جبکہ وہ پہلی طرح کی نہ ہو یعنی ایسی سنت ہو جس میں کوئی علت ہو جیسے مرسل ہو' یا موقوف ہو یا مقطوع ہو اور اس کی نوع اصل کو جھلاتی ہو۔ مگر یہ کہ پہلی قسم چونکہ سنداً قوی ہوتی ہے اور اس کے نظرانداز کرنے کا امکان نہیں ہوتا لہٰذا وہ محل

جو چاہے تاویل کرے' یا وہ عموم اعتبار کا مقام ہے۔ اگر وہ نظرانداز کرنے یا غفلت برتنے کے مقام کو ملتا ہو۔ جیسے (ا) ہمارے لئے تنزیہہ کی اصل عام کلی کے طور پر

تاویل ہے اور دوسری قسم چونکہ سنداً کمزور ہے لہٰذا مجبوری کے بغیر اس کی تاویل کی ضرورت نہیں۔

۱ پہلے آپ کے لئے پگڑی پر مسح سے معین قضایا کی تمثیل پیش کی جا چکی ہے اور تنزیہہ کے مسئلہ میں معین قضایا یا حکایت حال کو دخل نہیں۔ اس میں تو جزئی شرعی دلائل ہی ہیں۔ جن کا ظاہر بسا اوقات معارضہ پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے یہ حدیث "ہمارا پروردگار آسمان دنیا کی طرف اترتا ہے۔" اور جیسے اس آیت میں: "اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔" وغیرہ۔ اور اصل بحث تو اصول فقہ یا نفس فقہ کے قضایا میں ہے۔ جیسے خوشحال بادشاہ کی مثال اور نصاب کی مثال اصول عقائد کی مثالیں نہیں ہیں۔

مختصراً یہ مقام مشکل ہے کیونکہ جب ہم مسئلہ کی ابتداء اور اس کے ابتدائی جواب کو پورے سابقہ بیان پر چلائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بحث تو اصول فقہ کے مسئلہ میں ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دلائل خاص کر چوتھی دلیل فروع فقہ کی کلیات میں ظاہر نہیں۔ پھر یہ جواب بھی کمزور ہے کیونکہ یہ کس چیز سے معلوم ہو کہ جزئی حقیقتاً معارض نہیں۔ اگرچہ اس میں معارضہ معلوم ہوتا ہو' پھر یا ہم اس کی تاویل کریں یا اسے ساقط کر دیں کیونکہ یہ حالت وہ نہیں جو بلاتاویل و احتمال اس کے ظاہر کے مخصص سے مراد ہو؟ علاوہ ازیں یہاں مسئلہ تنزیہہ اور مسئلہ عصمت انبیاء کی تمثیل کے کچھ معنی نہیں۔ نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض تشبیہ ہے اور نہ ہی ایسی تمثیل ہے جو ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کارآمد ہو۔ گویا یہ ایسی تشبیہ ہے جو اس فرق کی غرض کو قریب کرتی ہے کہ ایک ایک چیز میں تخصیص کا وہم پیدا ہوتا ہو اور وہ تخصیص نہ ہو اور اس چیز میں کہ مخصص کا ظاہر مراد ہو کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں مقاموں میں دور کا فرق ہے کیونکہ تنزیہہ اور عصمت انبیاء عقلی اور نقلی دلائل کے عموم میں مسلمات سے ہیں۔ لہٰذا دلائل کی جزئیات سے جو بھی اس کے مخالف وارد ہوگا معلوم ہو جائے کہ وہ مخصص نہیں۔ لہٰذا دو مذکورہ باتوں میں سے کوئی ایک اس میں جاری ہوگی یا تاویل ہوگی یا اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ اور فروع میں عام قضایا ایسے نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ سب تخصیص کو حتیٰ کہ خبر احاد سے تخصیص کو قبول کر لیتے ہیں لہٰذا یہ معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں کہ ان میں کس کے ظاہر سے یہ مراد ہے کہ وہ مخصص ہے اور کس سے مراد نہیں کہ ہم اس کی تاویل کر سکیں یا اسے چھوڑ دیں۔

اور اگر ہم اس مسئلہ کو عقائد کے قضایا میں چلائیں...... اور یہ ایسی بات ہے کہ اسے اس مسئلہ پر تفریع کرتے ہوئے اس کے بعد فصل میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ تو یہ ہماری بحث سے نکل جاتا ہے اور مؤلف کا پہلا بیان اس کے مناسب نہیں جو اس قول میں ہے: مقطعة او مستثناة

ثابت ہے۔ پھر ایسا مقام آجائے جس کا ظاہر امر خاص میں تشبیہ ہو اور اس کے ظاہر کے خلاف مراد لینا ممکن ہو اور ایسی مراد قاعدہ تنزیہہ کی بنا پر ہو تو ایسی چیز کلیہ ثابتہ کی صحت پر اثر انداز نہ ہوگی اور جیسے ہمارے لئے گناہوں سے انبیاء کی عصمت کی اصل ثابت ہے۔ پھر آپ کا قول آتا ہے "ابراہم نے تین بار کے علاوہ کبھی جھوٹ نہ بولا۔" (۱) اور ایسا ہی اور قول۔ تو یہ اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ اسے کسی ایسی وجہ پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو اس اصل کو خراب کرے۔ رہی عموم کی تخصیص تو وہ دوسری چیز ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف اس صورت میں اثر انداز ہوگا جب خاص کرنے والی چیز کے ظاہر میں تاویل یا احتمال نہ ہو۔ للذا یہاں اسے عمل میں لایا جائے گا اور اس بات کا اعتبار ہوگا جو اصولیوں نے کہی ہے۔ اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

من ذالک الاصل" اور اس قول میں: ولذلک تبقی احکام الکلمات جاریتہ...الخ۔ مختصرا دوسری وجہ کو ساقط کرنے سے جواب کا مشتبہ ہونا ضروری ہے۔ اور اکثر مؤلف کا قول کما اذا ثبت...الخ اس سے مربوط ہوتا ہے جو دوسری وجہ سے گزر گیا ہو' واللہ اعلم۔

اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے مسئلہ سے مراد وہ ہے جو دونوں اصولوں سے عام ہو۔ اب آپ پر لازم ہے کہ آپ آغاز مسئلہ کا بیان' تمثیل' اشکال اور مذکورہ اصول کے بارے میں عموم پر مبنی جواب پر غور کریں۔ شاید آپ اس مسئلہ کے ان اشکالات کے ازالہ تک پہنچ سکیں' جن میں سے بعض کی طرف ہم نے اشارہ کردیا ہے۔

۱؎ اسے تیسرو میں نسائی کے علاوہ پانچوں سے نکالا۔

فصل

کلیات سے تمسک کرنے والے کے لئے یہ مقام بہت فائدہ (۱) اور عظیم نفع کامقام ہے جبکہ ان کلیات سے جزئیات اور خاص فیصلے (۲) معارض ہوں۔ کیونکہ جب وہ کلی سے تمسک کرے گا تو اسے جزئی کے بارے میں اختیار ہوگا کہ وہ اسے کئی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ پر محمول کرے۔ لیکن اگر وہ جزئی سے تمسک کرے گا تو اس کے لئے کلی سے تمسک ممکن نہ (۳) رہے گا اس کے حق میں معارضہ ثابت ہو جائے گا اور وہ اشکالات کے ہاتھوں دور دراز مقام میں جا پڑے گا۔ اور یہی دین میں ٹیڑھ اور گمراہی کی اصل ہے۔ کیونکہ یہ متشابہات کا اتباع اور یقینی محکمات کے بارے میں شک میں پڑنا ہے جن سے بچنے کی توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

اور اس کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس قاعدہ کو اپنانے والے کے لئے مخالفین کے پیدا کردہ جھگڑے اور فتنہ و فساد کو ختم کر دینے میں سہولت ہوتی ہے۔

۱۔ جن فوائد کا اس اصل فصل میں ذکر ہوا ہے وہ وہی ہو سکتے ہیں جو یقینی کلیات پر مبنی ہوں جو تخصیص یا استثناء کو قبول نہیں کرتے اور یہ تو معلوم ہے کہ یہ فوائد اصول عقائد میں ہوتے ہیں۔ اصول فقہ میں نہیں ہوتے۔

۲۔ اس کی مثال علماء یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خارش کے لئے ریشم کی اجازت دی تھی۔ ایسے قضایا کی تخصیص کی صحت کے بارے میں حنابلہ کے دو قول ہیں۔ لیکن تحقیق یہی ہے کہ تخصیص صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ علت کی صراحت کر دی گئی ہو کہ اس وجہ سے اذن وارد ہوا ہے۔ اگر ایسی صراحت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو تو تخصیص نہ ہوگی۔

۳۔ کیونکہ کلی میں احتمال نہیں ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے بلکہ وہ معنی میں اتحاد پیدا کرتی ہے اور تاویل قبول نہیں کرتی۔ اب اگر جزئی کے ظاہر کا اعتبار کیا جائے تو معارضہ سے بچاؤ کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

اور اس کی مثال وہ ہے جو کسی مجلس میں پیش آئی۔ کوئی دور دراز کا رہنے والا افریقی غرناطہ آیا اور موسیٰ علیہ السلام نے جو قبطی کو مار ڈالا تھا تو اس بارے میں انبیاء کی عصمت پر اشکال وارد کر دیا اور کہا کہ قرآن کا ظاہر یہ کہہ کر موسیٰ علیہ السلام سے گناہ کے سرزد ہونے کا فیصلہ دیتا ہے:

هٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ (۲۸/۱۵) — یہ شیطانی عمل ہے۔

نیز یہ قول:

رَبِّ اِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ (۲۸/۱۶) — اے میرے پروردگار! میں نے اپنی جان پر ظلم کیا ہے تو مجھے معاف فرما دے۔

گویا اس نے محض آیت کے الفاظ کی تفصیل کو اپنے ساتھ لیا اور ان کی تاویلات کا ذکر نہ کیا جو ان آیات کو ان کے ظواہر سے نکال دیتی ہیں۔ اخذ کرنے کا یہ طریقہ محفوظ نہیں رہنے دیتا۔ اور بسا اوقات غیر موافقت کی وجہ سے جدائی واقع ہو جاتی ہے کسی نے اس بارے میں جو مذاکرہ کیا وہ یہ تھا۔ "جب اصل کی طرف رجوع کیا جائے تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ اور یہ اصل ہے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کا مسئلہ۔ معترض کو کہا گیا کہ انبیاء اہل سنت کے اتفاق سے کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں اور صغیرہ گناہوں میں اختلاف ہے۔ اور علم کلام میں اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ لہٰذا موسیٰ علیہ السلام کے اس فعل کا گناہ ہونا ہی محال ہے۔ اب یہ کہنے کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا کہ وہ گناہ ہی نہ تھا۔ اب آپ کے لئے تاویل میں یہ گنجائش ہے کہ ایسی تاویل کریں جو اہل نبوت کے لائق ہو اور آیات کے ظاہر میں ان سے متعلق کچھ خبر نہ دی گئی ہو۔ اس نے اس بات کو اچھا سمجھا اور مناظروں میں اسے علمی ماخذ قرار دیا اور اس پر بہت سی دانائی کی باتیں مبنی ہیں اور وہ خوب ہیں۔ واللہ اعلم!

دوسرا مسئلہ

جب شارع کا قصد غفلت کو قواعد عامہ (۱) کا پابند بنانا ہو اور جن عادات کے متعلق اللہ کی سنت چلتی ہے وہ اکثریت کے حالات و عادات ہوتے ہیں نہ کہ سب کے۔ اور شریعت اسی وضع کے مطابق بنائی گئی ہے۔ قواعد کا اجراء اس کام پر ہوتا ہے جس کے عام لوگ عادی ہوں۔ وہ ایسا کلی عموم نہیں ہوتا جس کی کسی بھی جزئی سے اختلاف نہ کیا جا سکے۔

شریعت کا اس وضع پر ہونا بالکل واضح ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ تکلیف کو عام بنایا گیا ہے اور اس پر بالغ ہونے کو علامت بنایا ہے۔ بالغ ہونا ہی عقل کے وجود کا مظنّہ ہے اور عقل پر ہی تکلیف کا انحصار ہے کیونکہ بلوغت کے بعد اکثر لوگوں کو عقل آجاتی ہے لیکن سب کو نہیں آتی۔ کیونکہ سب لوگوں کے لئے نہ یہ معمول ہے اور نہ اس کے برعکس بات ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کی بلوغت سے پہلے ہی عقل پوری ہو جاتی ہے اور بعض کی بالغ ہونے کے بعد بھی ناقص رہتی ہے۔ البتہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بلوغت اور عقل دونوں ایک ساتھ آتے ہیں۔ اسی طرح شارع نے سفر میں مشقت کی علت کی بناپر روزہ نہ رکھنے اور قصر کو قاعدہ بنایا حالانکہ کبھی تو سفر کے بغیر بھی مشقت ہو جاتی ہے اور کبھی سفر سے بھی مشقت نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود شارع نے ان نادر باتوں کا اعتبار نہیں کیا بلکہ یہ قاعدہ جاری کر دیا۔ اور اس کی مثال نصاب سے غنی کی حد ہے۔ نیز شہادتوں (۲) سے احکام کی توجیہ اور اخبار احاد

---

۱ کیونکہ جزئیات سے یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کا حصر محال ہے۔ لہٰذا عام لوگوں کے لئے شرعی قانون کا قواعد عامہ سے ہونا ضروری ہے۔

۲ یعنی باوجودیکہ شہادت میں کبھی غلطی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی ہوتی ہے۔ اس کے باوجود شہادت پر حکم کو مرتب کرنا واجب ہے۔ اس طرح کبھی فیصلہ میں خطا واقع ہو سکتی ہے لیکن ایسا نادر ہوتا ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کے درمیان انصاف کرنے کا دوسرا کوئی طریقہ نہیں جس حد تک کہ لوگوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہی عادت جاری ہے۔

اور ظنی قیاسات پر عمل پیرا (۱) ہونا وغیرہ ذالک ایسے امور ہیں جو فی نفسہ امر کے مقتضیات سے پیچھے رہ جاتے ہیں لیکن وہ پیچھے نہ رہنے والوں کی نسبت سے قلیل ہوتے ہیں۔ للذا ان قواعد کا بطور عادی اعتبار کیا گیا ہے بطور حقیقی نہیں۔

اور آپ تمام تکلیفی قواعد کو اسی ترتیب پر پائیں گے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عمومات شرعیہ کو عادی احکام کے مقتضی پر جاری کرنا ضروری ہے۔ اس طرح کہ وہ مظنات سے منضبط ہوتے ہیں۔ البتہ جب کوئی معارض ظاہر (۲) ہو تو اس چیز پر عمل کیا جائے گا جو اس کے حکم کا تقاضا ہو۔ جیسا کہ اگر ہم مشقت کو قصر کی علت قرار دیں تو یہ خوشحال بادشاہ کے سفر سے قائم نہیں رہتی' نہ ہی مشقت والے کسب سے قائم رہتی ہے اور جیسا کہ اگر ہم غلہ میں ماپ (۳) کو سود کی علت قرار دیں تو جس چیز کو قلت وغیرہ کی وجہ سے ماپا (۱) نہ جا سکتا

۱۔ شرعی احکام پر ان سے استدلال میں پیچھے رہ جاتے ہیں باوجودیکہ ان میں ایسی باتوں کا احتمال ہے جو انہیں ان سے اخذ کرنے اور ان پر عملی شرعی احکام بنا کرنے کے ناقابل بنا دیتے ہیں اور جو کچھ قیاسات یا ہر اس چیز کے متعلق جو قوی اور ضعیف ہونے کے درمیان ظنی ہو' کے متعلق کہا جاتا ہے وہ بھی ایسا ہی یا اس سے بھی سخت تر ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ قیاس پر چوبیں (۲۴) ایسے اعتراضات متوجہ ہوئے ہیں جو فی الواقع اس سے اخذ کی صحت کو غیر یقینی بنا دیتے ہیں۔ اس کے باوجود شرع نے قیاس کا اعتبار کیا ہے کیونکہ عادتاً اس سے صواب تک پہنچا جا سکتا ہے۔

۲۔ اور یہ اس صورت میں ہے جیسے گواہوں کا جھوٹ ظاہر ہو جائے تو اس کو رد کیا جائے گا اور اسے بھی جو اس سے خرابی ہو اور جیسے قیاس کے مقابلہ نص ظاہر ہو جائے تو نص کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں قیاس کا اعتبار فساد ہو گا گویا مؤلف کا قول کما اذا...الخ اپنے سے پہلے "الا" کی طرف راجع ہے۔

۳۔ مخفی نہ رہے کہ ماپ ایک سرسری وصف ہے جس پر سلیم عقل والوں کے ہاں حکم کو مرتب کرنے میں کوئی مناسب نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علت وزن ہے جیسا کہ ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی رائے ہے اور اسے احمد سے روایت کیا ہے۔ اور مالک اور شافعی کے نزدیک علت خوراک ہونا ہے اور ابن قیم نے اسے ہی ترجیح دی ہے۔ رہے درہم و دینار تو ان کے متعلق ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں علت ان کا تولنے کی چیز ہونا ہے اور مالک اور شافعی کے نزدیک علت ثمنیت ہے اور ابن قیم نے اسی مذہب کو درست قرار دیا ہے۔ کیونکہ درہم و دینار فروخت کردہ چیزوں کی قیمتیں ہوتی ہیں اور قیمت ہی وہ معیار ہے جسے اموال کی قیمتوں کے لئے ضابطہ بنا لیا ہے لہٰذا اس معیار

ہو وہ بھی کینسل نہ ہوگی' جیسے گندم کی بھوسی۔ اسی طرح اگر ہم سونے' چاندی میں ثمنیت کو سود کی علت قرار دیں تو جن چیزوں کی قلت کی وجہ سے قیمت نہ ہو وہ بھی کینسل نہ ہوں گی۔ یا اگر ہم کھانے میں غذاؤں کو علت قرار دیں تو جن چیزوں میں غذائی قوت نہ ہو وہ کینسل نہ ہوں گی جیسے ایک دانہ۔ اسی طرح جب غذا کی علت کا ان چیزوں سے مقابلہ کیا جائے جو کبھی کبھار خوراک بنتی ہیں۔ جیسے بادام' اخروٹ'

کا مضبوط اور محدود ہونا ضروری ہے کہ گھٹتا بڑھتا نہ رہے۔ اگر وہ معیار خود ہی فروختنی سامان کی قیمتوں کی طرح خود گھٹنے بڑھنے لگے تو اس اصل میں بگاڑ واقع ہو جائے گا جس کی طرف اموال کی برقراری راجع ہے اور لوگوں کی ضرورت اس اصل کی طرف راجع ہے جس طرف عام لوگوں کی ضروری حاجت کی قیمتیں لوٹتی ہیں اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ معیار ایک ہی حالت پر برقرار رہے تاکہ اس کی طرف رجوع کرنے سے لوگوں کے تنازع ختم ہوں اور جھگڑوں کے فیصلے ہوسکیں۔ اب اگر درہموں کے آپس میں ناموافق ہونے کی صفت کو جائز قرار دیا جائے تو ان میں سے ایک تو پائیدار اور دوسرا گھٹنے بڑھنے والا ہو یا ایک چھوٹا ہو دوسرا بڑا ہو تو اس طرح درہم بذات خود تجارتی سامان بن جائیں گے اور یقیناً رباء النسیہ کی طرف کھینچیں گے اور اشیاء کا قیمتوں کا ان سے قصد نہ کیا جائے گا بلکہ تجارتی سامان سے ہی ملانے کا قصد کیا جائے گا اور جب تجارتی اشیاء کی طرح ان کا قصد ہوگا تو لوگوں کے مصالح درہم برہم ہوجائیں گے اور یہ بات معقول ہے جو نقدین (سونا' چاندی یا ان کے سکے درہم و دینار) سے مختص ہے جیسے ہر وزن کرنے کی چیز کی طرف بڑھایا نہیں جاسکتا۔ جیسا کہ ابوحنیفہ کہتے ہیں مختصراً نقدین میں رباء الفضل سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اس سے قیمتوں کے ضبط میں رہنے کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور باہمی معاملات کی بنیاد خراب ہوتی ہے اور اس لئے بھی منع کیا گیا ہے کہ یہ رباء النسیہ کی طرف ذریعہ ہے اور خوردنی غلہ جات میں اسی سد ذریعہ کے طور پر رباء الفضل سے منع کیا گیا ہے جن کی لوگوں کو اشد ضرورت ہوتی ہے اس لئے نقدین اور طعام میں کم و بیش لین دین کرنا حرام اور حرام کا وسیلہ ہے۔

ا۔ ماپ' ثمنیت اور غذا حکمت کے معنی میں علت نہیں۔ جیسے سفر میں علت مشقت ہے یہ تو صرف وہ منضبط اوصاف ہیں جن پر حکم کا مدار ہے۔ اور حکمت کی موجودگی کی علامت قرار دیئے گئے ہیں۔ اندریں یہی کہا جاسکتا ہے کہ جب ماپ یا ثمنیت یا غذا پائی جائے تو تفاضل حرام ہوتا ہے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس میں وہ حکمت پائی جاتی ہے جو سد ذریعہ اور اس چیز کی حفاظت ہے جس کی لوگوں کے غذائیات اور قیمتوں کے بارے میں شدید ضرورت ہوتی ہے یا نہیں پائی جاتی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ماپ پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ جیسے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سفر پایا جائے یا نہ پایا جائے کیونکہ جس وصف پر حکم کا مدار ہو' اس کے بغیر چارہ نہیں۔ خوب سمجھ لیجئے۔

ککڑی' سبزیاں اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ بلکہ شارع نے صرف غذا بخش چیزوں کا اعتبار کیا ہے جو عادتاً ہمیشہ اور علی العموم (۱) خوراک کے لئے استعمال ہوتی ہیں۔ اور اس کا اعتبار تمام (۲) ممالک کے لئے لازم نہیں۔ اسی طرح شراب پینے سے تعلق رکھنے والی حد کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔ پھر یہ حد تھوڑی سی شراب پینے والے پر' جس سے عقل زائل نہ ہو' زیادہ (۳) کے قائم مقام سمجھ کر جاری کی جاتی ہے' یہ اعتبار کرتے ہوئے کہ جو عادتاً تھوڑی پیتا ہو وہ زیادہ کا بھی عادی ہو جائے گا۔ اور زنا کی حد کو دخول سے متعلق کیا گیا ہے' اگرچہ مقصود نسب کی حفاظت ہے۔ حد اس کو بھی لگ گئی جسے انزال نہ ہوا ہو۔ کیونکہ عادت غالبہ یہی ہے کہ دخول کے ساتھ انزال ہو جاتا ہے اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

لہٰذا شرعی مسائل میں یہ بات مدنظر رکھنا چاہیئے کہ عام قواعد عام لوگوں کی عادات کے مطابق ہی نازل ہوتے ہیں۔

۱۔ وہ یوں کہ اس پر اکتفا کرنے سے بنیاد خراب نہیں ہوتی۔

۲۔ گویا مؤلف یہ بھی کہہ رہا ہے کہ عادت کا تمام ممالک میں عادت ہونا ضروری نہیں اور یہ بات اصل مسئلہ کی تقویت کی طرف راجع ہے اور جس عموم کی وہ بات کر رہا ہے کہ اس پر شرعی احکام مبنی ہیں' ضروری نہیں کہ وہ تمام ممالک میں ویسا ہی ہو۔ الا یہ کہ اگر یہ بات درست ہو تو بھی غذاؤں اور ثمنیت میں ہو سکتی ہے۔ جو مختلف ممالک میں مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی ملک میں سونا اور چاندی ثمن نہ ہوں اور غذا ان اصناف یا ان میں سے بعض اصناف کے علاوہ دوسری چیزیں ہوں۔ مگر یہ عادت کہ بلوغت عقل کا مظنہ ہے جس پر تکلیف اور شہادت کا مدار ہے اور شراب کے مسئلہ میں قلت اور کثرت' اور محض دخول کے مسئلہ میں عادت ہر جگہ ایک جیسی ہے۔ ایک ملک اور دوسرے ملک میں کوئی فرق نہیں۔

۳۔ یعنی عادت یہ ہے کہ جو تھوڑی شراب پیئے گا زیادہ بھی پیئے گا۔ لہٰذا تھوڑی شراب کی تحریم اور اس میں حد حفظ عقل کی ضروری مکملات سے ہے۔

تیسرا مسئلہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ عموم کے لئے وضعی صیغے ہوتے ہیں جن میں غور کرنا اہل عرب ہی سے مخصوص ہے۔ مگر یہاں ایک دوسری بات میں غور کیا جائے گا اگرچہ وہ بھی اہل عرب کے مطالب سے ہے۔ لیکن اس بیان کو یہاں زیادہ مئوکد بتانا ہے۔ یہ اس لئے کہ جو صیغے عموم پر دلالت کرتے ہیں' وضع کے لحاظ سے ان کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: عموم کا وہ اعتبار ہے جس پر وضع کرنے والوں کا صیغہ علی الاطلاق دلالت کرتا ہو۔ اور اسی صورت کی طرف اصولیوں نے قصد کیا ہے۔ (۱) اسی لئے ان کے ہاں عقل (۲)' حس (۳)' اور باقی (۴) تمام علیحدہ مخصصات سے تخصیص واقع ہوتی ہے۔

۱۔ اور وہ بات واضح ہوجاتی ہے جسے آمدی نے اپنی کتاب الاحکام میں تخصیص بالمنفصل کی قسم میں ان تین وجوہ سے ثابت کیا ہے جو یہ تقاضا کرتی ہیں کہ منفصل کے ساتھ تخصیص صحیح نہیں۔ پھر جواب کا خلاصہ یہ بتلایا ہے کہ جب عموم کے الفاظ کی اصل وضع کی طرف دیکھیں تو تخصیص صحیح ہوگی اور جب لفظ سے عموم کے عدم ارادہ کی طرف دیکھیں تو یہ تخصیص نہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں کہ لغوی لحاظ سے لفظ معنی پر دلالت کرتا رہا ہے یا لفظ سے مراد نہیں۔

۲۔ جیسا کہ علماء نے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دی ہے: خالق کل شیء وھو علی کل شیء قدیر تو یہاں عقل اس بات پر دلیل ہے کہ پیدائش میں اللہ تعالیٰ کی اپنی ذات اور صفات شامل نہیں اور اسی طرح قدرت بھی۔

۳۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

یجبیٰ الیہ ثمرات کل شیء (۲۸/۵۷)	ہر طرح کے پھل اس (مکہ) کی طرف کھنچے چلے آتے ہیں۔

نیز یہ قول:

تدمر کل شیء بامر ربھا (۴۶/۲۵)	وہ آندھی اپنے پروردگار کے حکم سے ہر چیز کو تباہ کر رہی تھی۔

نیز یہ قول:

دوسری صورت استعمالی مقاصد کے مطابق جن کی طرف عادات قصد کا فیصلہ کرتی ہیں اگرچہ وضع کی اصل اس کے خلاف ہو۔

یہ اعتبار استعمالی ہے اور پہلا قیاسی ہے۔

اور اصول عربیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ جب استعمالی اصل اور قیاسی اصل میں معارضہ ہو تو حکم استعمالی ہو گا اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ عرب لوگ عموم کے الفاظ اس کی تعمیم کے قصد کے مطابق استعمال کرتے ہیں جو کلام کے خاص معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں جبکہ افرادی وضع کے مطابق یہ الفاظ اس خاص معنیٰ پر دلالت نہیں کرتے۔ جیسے کہ وہی الفاظ مطلقاً بھی استعمال ہوتے ہیں اور ان سے اس تعمیم کا قصد کیا جاتا ہے جس پر ان کی اصل وضع دلالت کرتی ہے اور یہ سب کچھ ایسی چیز ہے جس پر حال کا مقتضیٰ دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ کبھی متکلم عموم (۱) کا ایسا لفظ استعمال کرتا ہے جو اپنی وضع کے لحاظ سے متکلم اور دوسروں سب کو شامل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے آپ کو شامل کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا نہ ہی عموم کے مقتضیٰ میں داخل ہونے

ما تذر من شیء اتت علیہ الا جعلتہ کالرمیم (۵۱/۴۲) — وہ آندھی جس چیز پر بھی چلی اسے بوسیدہ ہڈیوں کی طرح کر کے چھوڑتی تھی۔

یہاں حس اس بات پر دلیل ہے کہ اس آندھی نے پہاڑوں اور نہروں وغیرہ کو تباہ نہیں کیا تھا حالانکہ چلی ان پر بھی تھی کیونکہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔

۴۔ جیسے بغیر استثناء، شرط، وصف اور غایت کے کتاب و سنت سے تخصیص۔

۱۔ جب علماء نے تخصیص بالمنفصل کو عقل، حس اور دلیل نقلی تک محدود کیا تو اس پر قرانی نے کہا: یہ حصر ناپائیدار ہے کیونکہ کبھی حصر عادات سے بھی ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہیں: "میں نے لوگوں کو دیکھا تو زید سے زیادہ کسی کو معزز نہیں دیکھا۔" اب عادت یہ تقاضا کرتی ہے کہ آپ نے سب لوگوں کو نہیں دیکھا۔ مخفی نہ رہے کہ جو قرانی نے کہا ہے وہ اجمال ہے جسے مؤلف نے کھول کر بیان کیا ہے اور ابن خروف سے اس کی بعض مثالیں نقل کی ہیں۔ مخفی نہ ہے کہ تخصیص اگر شرعی دلیل سے ہو تو لازم ہے کہ وہ ایسی عادت ہو جو عہد نبوی میں مشہور ہو چکی ہو۔ رہی ہنگامی عادات تو وہ ایسی عادت والوں کے درمیان چلتی ہیں اور تعبیر میں انہی کے محاورات سے خاص ہوتی ہیں۔

کا ارادہ رکھتا ہے۔ اسی طرح کبھی عموم سے دوسری اصناف کو چھوڑ کر صرف ایسی صنف کا قصد کیا جاتا ہے جس کے لئے اصل وضع کے لحاظ سے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے (۱) کبھی وہ عموم کے (۲) لفظ سے بعض کے ذکر کا قصد کرتا ہے اور بعض کے ذکر سے اس کی مراد سب یا سارے ہوتی ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ فلاں مشرق (۳) و مغرب کا مالک ہے اور اس سے مراد ساری زمین ہوتی ہے اور زید کو اندر اور باہر سے پیٹا گیا اور درج ذیل آیات ایسا ہی مفہوم رکھتی ہیں۔

وَرَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (۱۷/۵۵)	وہی ہر دو مشرق اور ہر مغرب کا پروردگار ہے۔
وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ (۴) إِلَٰهٌ	وہی تو ہے جو آسمانوں میں بھی الہ ہے اور زمین میں بھی الہ ہے۔

اسی طرح جب وہ کہے کہ: جو میرے گھر میں داخل ہوگا میں اس کی عزت کروں گا۔ تو اس سے مراد صرف وہ لوگ ہوتے ہیں جو ان میں سے اسے ملتے ہیں۔ گویا لفظ عام تھا جو ان میں خاص بن گیا۔ گویا اس عام لفظ سے مراد وہی لوگ تھے' وہ نہ تھے جو بھولے سے یاد بھی نہیں آتے۔

ابن خروف کہتے ہیں کہ: اگر کسی شخص نے طلاق یا آزادی کے متعلق قسم اٹھائی کہ جتنے لوگ گھر میں ہیں ان سب کو مارے گا۔ اور وہ خود بھی اس گھر میں

۱۔ یہ تشبیہ کے باب سے ہے تمثیل کے باب سے نہیں جو ہمیں درکار ہے کیونکہ یہ موضوع کے برعکس ہے تاہم مؤلف اسے بیان کر رہا ہے اور اس کی وضاحت کر رہا ہے۔

۲۔ یعنی لفظ عموم کی جگہ گویا لفظ تو بعض پر دلالت کرتا ہے اور اس سے مراد سارے ہوتی ہے۔

۳۔ اور یہ کنایہ کے باب سے ہے جو دلیل کے ساتھ مطلوب کا فائدہ دیتا ہے گویا یہ باب افادہ میں زیادہ مناسب ہے کیونکہ جو شخص کسی چیز کی دونوں حدوں کا مالک بن گیا تو وہ اس کی انتہاء تک تمام چیز کا مالک بن گیا۔

۴۔ گویا وہ زمین و آسمان دونوں میں معبود ہے اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے ان میں بھی۔ یہاں صرف زمین و آسمان ہی کا خصوص نہیں۔

ان کے ساتھ ہے۔ تو اس نے ان کو تو مارا لیکن اپنے آپ کو نہ مارا۔ کیونکہ وہ بری ہے اور کوئی چیز اسے لازم نہیں آتی۔ اور اگر وہ کہے کہ: شہر میں جتنے لوگ تھے امیر نے ان پر الزام لگایا پھر انہیں مارا تو امیر اس تہمت اور مار میں داخل نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ اسی طرح باری تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی چیز بھی اخبار کے تحت داخل نہ ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے "خالق کل شیء" (اللہ ہر چیز کا خالق ہے) کیونکہ عرب لوگ نہ اس کا قصد کرتے ہیں اور نہ اس کی نیت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ قول ہے:

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (۲/۲۹) اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

اگرچہ وہ اپنے آپ اور اپنی صفات کو بھی جاننے والا ہے لیکن اس آیت میں تمام مخلوق سے متعلق خبر دی گئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا اپنے آپ کو یا اپنی صفات کو جاننا دوسری چیز ہے۔ وہ کہتا ہے ایسی جن چیزوں کے بھی متعلق خبر دی گئی ہے ان سے متعلق خبر دینے والے کو اس میں داخل ہونے کے لئے پیش نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی صفات اس خطاب کے تحت داخل نہیں ہوتیں۔ اور یہ بات زبان کی وضع سے معلوم ہوتی ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ عموم کا اعتبار صرف استعمال سے ہوتا ہے اور استعمال کی وجوہ بہت ہیں لیکن اس وجہ میں ضبط پیدا کرنے والے حالات کے وہ (۱) مقتضیات ہوتے ہیں جو بیان کا انداز ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱؎ کیا احوال کے مقتضیات ان قرائن کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں جن کا عقلی اور حسی ادراک کرتی ہے؟ جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور بعض میں مؤلف نے قرآن کریم سے ان کی دو مثالیں بھی دی ہیں۔ الا یہ کہ ابن خروف کا کلام اس بات میں مؤلف کا مؤید ہے کہ ایسی چیز کو تخصیص کے سبب سے شمار نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ جو چیز عقل اور حس سے خارج ہے وہ اس وقت تک داخل نہ ہوگی جب تک کہ اس کے اخراج کے متعلق بحث کی جائے تب ہی وہ مخصص ہوگی۔ اور یہ چیز [illegible] اور لغت کی وضع کی طرف منسوب ہے۔

تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِاَمْرِ رَبِّهَا (۲۵/۴۶)

تو وہ ایسے ہوگئے کہ ان کے گھروں کے سوا کچھ نظر ہی نہیں آتا تھا۔

اور ایک دوسری آیت میں فرمایا:

مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ اَتَتْ عَلَيْهِ اِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيْمِ (۵۱/۴۲)

وہ جس چیز پر بھی چلی اسے بوسیدہ ہڈیوں کی طرح کئے بغیر نہ چھوڑتی۔

یہ اس بات پر دلیل ہے کہ زبان کے لحاظ سے ایسی چیزوں کا استثناء درست نہیں ہوتا۔ یوں نہیں کہا جاسکتا کہ "جو میرے گھر میں داخل ہوا میں نے اپنے سوا سب کی عزت کی، یا میں نے اپنے سوا لوگوں کی عزت کی۔" نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ "میں نے صرف ان کافروں سے جنگ کی جو مجھے ملے تھے۔" اور نہ ہی ایسی کوئی دوسری بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ استثناء صرف غیر متکلم کے حق میں ہی درست ہو سکتا جو گھر میں داخل ہوا یا کافروں میں سے جو شخص ملا۔ اور یہ وہی ہو سکتا ہے جس کے متعلق داخل ہونے کا وہم ہو(۱) اگرچہ استثناء نہ کیا گیا ہو۔ تعمیم کے بارے میں یہ ہے کلام عرب جو عمومات شرع میں بھی اسی طرح جاری ہے۔

اس معنی پر اصولیوں کے ایک گروہ نے بھی تنبیہہ کی ہے۔ تعمیم کے قصد کے وقت کسی کو بھولے سے بھی خیال نہیں آتا کہ کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جائے جو اس (متکلم) کی عدم شمولیت پر محمول ہو۔ محض لفظ (۲) کی بناوٹ پر ہی سب جمے

۱۔ یعنی جس کا داخل ہونا وہم میں واقع ہوتا ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ استعمال کے مطابق اس سے خارج کرنے والے لفظ کا شامل ہونا درست ہو۔ رہا اصولیوں کا طریقہ تو وہ اس بات پر مبنی ہے کہ جو کچھ لفظ کی وضع سے اس میں داخل ہو عقل وغیرہ سے اس کا کچھ حصہ خارج کر دینا درست ہو تو یہ تخصیص ہوگی۔

۲۔ یعنی لفظ کی اصل وضع کے اعتبار سے۔ رہی یہ بات کے ساتھ ہی معنی، قرائن اور حال کے مقتضی کے اعتبار کو بھی مدنظر رکھا جائے۔ تو یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق خیال نہیں آسکتا کہ اسے داخل شمار کرنا درست نہ ہو۔ لہٰذا اسے نکالنے کی ضرورت نہیں۔ گویا تخصیص نہ رہی۔

ہوتے ہیں۔ رہے معنی تو یہ بات بعید از قیاس ہے کہ وہ متکلم کا مقصود ہوں جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ایما اھاب دبغ فقد طھر (1) جو کھال بھی رنگ لی جائے وہ پاک ہوجاتی ہے۔

غزالی کہتے ہیں (2) کہ: متکلم کے ذہن سے کتے کا نکل جانا اور رنگنے کے وقت فائدہ اٹھانے والے کا نکل جانا بعید از قیاس نہیں۔ بلکہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے اور اس کی ضد ہی نادر اور بعید از قیاس ہے۔ نیز دوسروں نے بھی ایسا ہی کہا ہے اور یہ اہل عرب کے قاعدہ کے موافق ہے۔ (۳) لہٰذا شارع کے کلام کو اسی پر محمول کرنا ضروری ہے۔

---

1 اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے صحیح اسناد کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا۔

2 غزالی کی مراد یہ ہے کہ شافعی نے جو کتے کی کھال کی دباغت سے طہارت ہوجانے کو مستثنیٰ کیا ہے تو یہ تخصیص منفصل یا متصل مخصص کا محتاج نہیں اور یہ بات اسی اصل کی مؤید ہے جسے مؤلف یہاں ثابت کررہا ہے۔

۳ اور کبھی ایسی چیزوں کو شمار کر بھی لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

یا ایھا الذین امنوا اذا جاء کم المئومنات مھاجرات... الی ان قال... فلا ترجعوھن الی الکفار (۱۰/٦۰) اے ایمان والو! جب مومن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کرکے آئیں... تا آنکہ فرمایا... تو انہیں کافروں کو واپس نہ کرو۔

حالانکہ معاہدہ حدیبیہ کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ جو کوئی مسلمانوں کے پاس آئے گا وہ کافروں کو واپس کیا جائے گا اور یہ لفظ عام ہے جو افرادی اصل وضع کے مطابق عورتوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تخصیص نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وارد ہوئی تھی۔ کیونکہ معاہدہ میں ایسی تخصیص فریقین کی رضا اور اطلاع سے ہی ہو سکتی تھی۔ حتیٰ کہ وہ کافر ابوجندل کی تخصیص پر بھی راضی نہ ہوئے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول نہ کیا لیکن عورتوں کے متعلق کافروں کی طرف سے کوئی اعتراض پیدا نہ ہوا اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ معاہدہ کرنے والوں کے ذہن میں عورتوں کا خروج ہی کافی تھا۔ حالانکہ افرادی وضع عورتوں کو شامل کرتی ہے۔ یہ صرف اس لئے کہ حال کے مقتضیٰ پر بھروسہ کرتے تھے اور یہی بات قرآن سے سمجھ میں آتی ہے اور یہ واقعہ اس کے منافی نہیں کہ جب ام کلثوم بنت عقبہ بن معیط معاہدہ صلح کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مہاجر بن کر آئیں تو اس کے دو بھائی عمار اور ولید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اسے واپس لینے آئے تو آپ نے اسے واپس نہ کیا اور اسی بارے میں یہ آیت نازل ہوئی اور یہ اس کے

اگر یہ کہا جائے: جب یہ ثابت ہو گیا کہ عام کا لفظ جو اصل میں افراد کی حالت کے وضع کیا گیا ہے مجموعہ پر بھی استعمال ہو سکتا ہے تو جب ان افراد کی ترکیب اور استعمال ہو گا تو یا تو اس کی وہ دلالت باقی رہے گی جو حالت افراد میں تھی یا نہ ہو گی۔ اگر پہلی صورت (۱) ہو تو وہ لفظی وضع کی مقتضی ہے لہٰذا کچھ اشکال نہیں۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ عام کے لفظ کی تخصیص ہے اور ہر تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی عقلی یا نقلی یا کوئی دوسرا مخصص ہو اور یہی اصولیوں کی مراد ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب (۲) بہت سے شرعی دلائل میں لفظ کو اس کے عموم پر ہی محمول کرتے ہیں حالانکہ کلام کا معنی اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ جو کچھ انہوں نے سمجھا ہے وہ اس کے خلاف ہو اور جب تعمیم کے بارے میں ان کا فہم استعمال کے سیاق میں معتبر ہے تا آنکہ کوئی تخصیص کی دلیل آئے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ یہ استعمال حالت افراد میں لفظی دلالت میں اثر انداز نہ ہو گا' گویا وہ دوسری وضع جیسا ہو گیا ہے' بلکہ وہ اپنی اصل وضع پر باقی رہتا ہے۔ (۳) پھر

منافی نہیں جو ہم نے کہا ہے کیونکہ انہوں نے یہ اعتراض نہیں کیا تھا کہ معاہدہ کے الفاظ من جاء کی وضع میں عورتوں کا دخول بھی شامل ہے جیسا کہ انہوں نے ابو جندل کے بارے میں اعتراض کیا تھا اور یہ چیز مزید باریک بینی کی محتاج ہے اور یہ ان باتوں کا خلاصہ ہے جو اس آیت کے بارے میں کتب تفاسیر میں کہا گیا ہے۔

۱۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول "واللہ بکل شیء علیم" میں ہے۔ لہٰذا یہ اشکال یا نزاع کا مقام نہیں۔

۲۔ مؤلف نے عرب کا لفظ استعمال کیا اور صحابہ کا نہیں کیا۔ کیونکہ یہ فرق عنقریب اس آیت "انکم وما تعبدون...الخ" میں آ رہا ہے۔ جس سے آنے والی فصل میں مؤلف کے اس قول "فلاقائل ان یقول ان سلف الصالح..." میں اعتراض سے اس کا انفصال اور تمیز ہو جاتی ہے۔

۳۔ اس کی وضاحت مؤلف کے بعد میں آنے والے اس جملہ الی اشیاء کثیرۃ ساقھا یقتضی بحسب المقصد الشرعی...الخ (بہت سی چیزیں ہیں جن کا سیاق شرعی مقصد کے مطابق ہونے کا تقاضا کرتا ہے......) سے ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد متصل یا منفصل دلیل کے ساتھ اس کی تخصیص آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔

اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶/۸۲) — جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی۔

تو یہ بات صحابہ کرام پر شاق گزری اور کہنے لگے ہم میں سے کون ہے جس نے اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہ کی ہو؟(۱) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۲) نے انہیں بتلایا کہ: بات یوں نہیں۔ کیا تم نے لقمان کا قول نہیں سنا: "ان الشرک لظلم عظیم" اور ایک روایت میں (۳) ہے کہ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ (۳۱/۱۳) — بے شک شرک ہی سب سے بڑا ظلم ہے۔

اسی طرح جب یہ آیت نازل ہوئی:

اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ (۲۱/۹۸) — تم اور جنہیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو سب جہنم کا ایندھن ہوں گے۔

تو بعض کافر کہنے لگے کہ عبادت تو فرشتوں اور مسیح کی بھی کی جاتی رہی ہے تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی:

اِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰی (۲۱/۱۰۱) — مگر جن کے حق میں ہماری طرف سے بھلائی مقدر ہو چکی ہے۔

۱۔ یعنی صحابہ نے اس لفظ کو اپنے عموم پر باقی رکھا جو منفرد ہونے کی صورت میں اس کا معنی ہوتا ہے۔ اور اس کے استعمال کے وقت اس کے معنی کو بدلا نہیں تا آنکہ وہ مخصص کے محتاج ہوئے اور وہ آپ کا قول "لیس بذالک... الخ" (بات ایسی نہیں...) ہے۔ حالانکہ آیت کا سیاق اور جو اس سے پہلی آیات ہیں اہل شرک کے بارے میں ہیں۔

۲۔ یہ حدیث ج ۳ صفحہ ۱۴۳ پر گزر چکی ہے۔

۳۔ پہلی روایت فہم میں زیادہ بیٹھنے والی اور غرض کو زیادہ کرنے والی ہے۔

اور ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا سیاق مقصد شرعی کے مطابق عموم ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور وہ لفظی عموم سے اخص ہوتی ہیں۔ صحابہ نے اس میں لفظ کے مقتضی کو سمجھا اور جلد ہی انہیں اس کی سمجھ آگئی۔ اور یہ وہی عرب لوگ تھے جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا اور اگر ان کے ہاں لفظ کا وہ اعتبار نہ ہوتا جس کے لئے وہ بنیادی طور پر وضع کیا گیا ہے تو وہ ان آیات کو سمجھ نہ سکتے۔

اب پہلی بات کا تو جواب یہ ہے کہ جب ہم نے عربی استعمال کا اعتبار کر لیا کہ کبھی اس کی پہلی دلالت باقی رہتی ہے اور کبھی نہیں رہتی۔ اگر باقی رہے تو پھر کوئی تخصیص نہیں اور اگر باقی نہ رہے تو اس کی دلالت دوسرے اعتبار سے استعمال کے لئے ہوگئی' اصل کے لئے نہ رہی۔ گویا یہ دوسری حقیقی وضع ہے مجازی نہیں۔ اور بسا اوقات بعض لوگ ایسے لفظ کے لئے الحقیقتہ اللغویتہ بولتے ہیں جبکہ وہ اصل وضع کا ارادہ رکھتے ہیں اور جب وضع استعمالی کا ارادہ رکھتے ہیں تو الحقیقتہ العرفیتہ (۱) کا لفظ بولتے ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عربی زبان کے اصول سے یہ ثابت ہے کہ عربی لفظ کی دو اصالتیں ہو سکتی ہیں۔ اصالت اصلی اور اصالت قیاسی۔ گویا یہاں استعمال کے لئے دوسری اصالت ہوگی' وہ نہیں جس کے لئے لفظ اصلاً وضع ہوا ہے اور اسی (دوسری اصالت) میں کلام واقع ہوا ہے اور ہمارے

۱۔ عربوں کے ہاں حقیقت عرفی بھی حقیقت لغوی کی طرح ہے۔ دونوں میں یہ دیکھا جائے گا کہ افراد کے اعتبار سے لفظ کا کیا معنی ہے۔ جیسا کہ انہوں نے لفظ دابتہ کے بارے میں کہا ہے جس کا استعمال چار پاؤں والے جانوروں تک مخصوص ہے اس میں بھی افرادی لفظ کے معنی کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ قطع نظر کلام کے اس معنی کے جو عادات اس کے قصد کا تقاضا کریں اور سیاق کلام کی مدد سے سمجھا جا سکے۔ حقیقت عرفی اور استعمالی اصالت کے درمیان یہی وہ فرق ہے جسے مؤلف یہاں بیان کر رہا ہے۔

مسئلہ میں اس پر دلیل قائم ہوگئی گویا جب استعمالی صورت میں ہو گا تو اس میں تخصیص کسی حال میں داخل (۱) نہیں ہو سکتی۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ استعمالی عموم کا فہم اس کے مقاصد سمجھنے پر موقوف ہے۔ شرعی لحاظ سے اس کے دو مقصد ہیں۔ ایک وہ جو عربی زبان میں مستعمل ہے جس کے مطابق قرآن نازل ہوئی۔ اور اس کے متعلق پہلے بیان گزر چکا ہے۔

اور دوسرا (۲) مقصد وہ ہے جو شرعاً استعمال ہوتا ہے جو قواعد شرعیہ کے مطابق قرآن کی سورتوں سے ثابت ہوتا ہے۔ وضع استعمالی عربی کی طرف وضع شرعی کی نسبت ایسے ہی ہے۔ جیسے وضع جمہوری کی طرف خاص کاموں کی وضع۔ جیسے آپ الصلاۃ کے متعلق کہتے ہیں کہ لغوی لحاظ سے اس کا بنیادی معنی دعاء ہے۔ پھر شرع میں یہ لفظ مخصوص وجہ پر مخصوص دعاء کے لئے خاص ہوگیا اور یہ اس لفظ کا حقیقی معنی ہے' مجازی نہیں۔ اسی طرح ہم شرعی استعمال کے مطابق عموم والے الفاظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان میں صرف شارع کے مقصد کے مطابق ہی عمومیت آتی

۱۔ یعنی خواہ اس کی وضعی دلالت باقی نہ رہے۔ الا یہ کہ وہ کسی دوسرے عموم پر دلالت کرے جس کا استعمال تقاضا کر رہا ہو اور یہ دلالت بھی حقیقی ہوگی' مجازی نہ ہوگی۔ اور یہ تخصیص نہ ہوگی حتیٰ کہ کہا جائے "وکل تخصیص لابدلہ من مخصص متصل اور منفصل" (ہر تخصیص کے لئے کوئی مخصص ہونا لازمی ہے خواہ وہ متصل ہو یا منفصل ہو) جیسا کہ یہی اعتراض ہے۔

۲۔ گویا یہ تین وضع ہوئیں: وضع افرادی جس کا اصالت قیاسی سے اعتبار ہوتا ہے اور وضع استعمالی جس کا حقیقت عرفی سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ وہ ہے جسے مؤلف نے پہلے جواب میں ثابت کیا ہے اور تیسری وضع' وضع شرعی ہے جسے شرعی حقیقت بھی کہتے ہیں۔ پہلے اشکال کے جواب میں وضع ثانی کو ملحوظ رکھنا کافی ہوگا۔ رہا دوسرے اشکال کا جواب تو اس کے لئے شرعی حقیقت کی وضع اور شریعت میں وارد استعمالات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے تا آنکہ ان دونوں وضعوں کے فہم میں اہل عرب کا تفاوت معلوم ہو سکے۔ ایک وہ جس کا فہم شریعت کے ادراک میں کافی وسیع ہو چکا ہو اور دوسرے وہ جو مبتدی ہو اور ان شرعی استعمالات کو نہ جانتا ہو۔ تو اسے پہلی دونوں وضعوں سے واقف ہونے کی صورت میں ان میں غور اور توقف کرنا ہوگا۔

ہے۔ اور اس پر دلیل اسی دلیل جیسی ہے جو وضع استعمال پر ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا اور شارع کے مقاصد کا استقراء اسے واضح کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ چیز بھی اسے واضح کرتی ہے جو حقیقت شرعی کے اثبات کے مسئلہ میں اس کی طرف منسوب ہے۔

پہلے مقصد میں تو اہل عرب اہل شریعت والوں کے برابر ہیں کیونکہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔

رہا دوسرا مقصد تو اس کے ادراک میں تفاوت واضح ہے کیونکہ نیا اسلام لانے والے عربی کا فہم وہ نہیں ہو سکتا جو کسی پرانے مسلمان کا ہے اور جو شخص اسلام کی تفہیم و تحصیل میں مشغول رہتا ہے وہ ایسا نہیں ہوتا جو اس درجہ کو نہ پہنچا ہو اور نہ ہی مبتدی منتہی کی طرح ہو سکتا ہے:

يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ	تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور
وَالَّذِيْنَ أُوْتُوا الْعِلْمَ	انہیں علم عطا کیا گیا' اللہ ان کے
دَرَجٰتٍ (۵۸/۱۱)	درجے بلند کر دیتا ہے۔

لہٰذا اگر کسی صحابی پر کوئی بات پیچیدہ ہو گئی یا شرعی قصد کی وجہ چھپی رہ گئی ہو تو اس کے توقف میں کوئی امر مانع نہیں۔ تا آنکہ شریعت کے معانی کے ادراک میں اس کی نظر وسیع اور اس میدان میں اس کی پرواز فراخ ہو جائے تو اشکال کی بنا پر اس کا توقف زائل ہو جائے گا اور شرعی قصد مکمل طور پر اس پر واضح ہو جائے گا۔ تو جب استعمال کی وجہ ثابت ہو جائے تو اس بات کا ذکر جس میں بعض صحابہ نے توقف کیا تھا' اسی قبیل کی طرف راجع ہو گا اور اصولیوں نے وضع حقیقی شرعی کے بارے میں جو قاعدہ بنایا ہے وہ اس کی تائید کرتا ہے گویا یہ مقام اس سے زیادہ تفصیل طلب (۱) ہے۔ اور اس مقام کے' اگرچہ عربی کلام کی بحث میں اسے ضمناً لایا

۱۔ فوری بلا واسطہ تفصیل جو کہ بعد میں واضح ہو جائے گی۔ ورنہ وہ شرعی حقیقت نہ ہوگی جیسا کہ مثال کے طور پر صلواۃ ہے۔

گیا ہے' کئی مقاصد ہیں جو اسے مختص کرتے ہیں' وہ اس کے حکمی انداز بیان پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ اور یہ انداز بیان شارع کے مقاصد کے عارفین کو اپنی معرفت سے خاص کرتا ہے جیسا کہ پہلا مقصد عربوں کے مقاصد کے عارفوں کو اپنی معرفت سے خاص کرتا ہے اور اس سے متعلق جس چیز کا بھی لوگ سوال کریں' جب آپ غور کریں گے تو وہ اسی قبیل سے ہو گا۔

فصل

جو کچھ بیان ہوا اس کی صحت آپ پر واضح ہوگئی تو اب (۱) سوال میں معترض کی کثالوں میں سے پہلی مثال پر غور فرمایئے:

اللہ تعالٰی نے جو فرمایا ہے:

اَلَّذِیْنَ آمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْآ اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶/۸۲)	جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کو نہیں ملایا۔

تو سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ظلم سے مراد بالخصوص انواع شرک ہیں کیونکہ یہ سورت از اول تا آخر قواعد توحید کو ثابت کر رہی ہے اور قواعد شرک اور اس کی فروع کو منہدم کر رہی ہے۔ اسی سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ مذکور ہوا ہے کہ انہوں نے اپنی قوم کے ساتھ ایسی دلائل سے مناظرہ کیا جو تارے' چاند اور سورج کے بارے میں ان کے لئے بہت واضح تھے اور اس سے بھی پہلے اللہ تعالٰی کا یہ قول گزرا ہے:

ا غالباً صحیح لفظ اول کے بجائے ثانی ہے۔

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا اَوْ کَذَّبَ بِاٰیٰتِہٖ (۶/۲۱)

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ باندھے یا اس کی آیات کو جھٹلائے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ جو شخص ان دو خصلتوں کا مرتکب ہو اس سے بڑھ کر کوئی ظالم نہیں اور یہ واضح ہوگیا کہ حجت کو باطل کرنے کے سلسلہ میں سورۃ انعام میں یہی دونوں باتیں (۱) مراد ہیں۔ نیز مخالفت کی صورت میں ان دونوں کی منزلت کو برقرار رکھتی اور اس حق کو واضح کرتی ہیں جو ان کے دونوں کے برعکس ہے۔ گویا یہ سوال ہی ان معنوں کے ثابت ہو جانے سے پہلے ہوا تھا۔ علاوہ ازیں اس شرعی حکم کا اثبات چونکہ عام لفظ سے ہوا تھا لہٰذا اس میں یہ مظنّہ موجود تھا کہ اس عموم سے ہر قسم کا ظلم سمجھا جائے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ اسی وجہ سے صحابہ نے سوال کیا تھا۔ اور یہ سوال سورہ کے نازل ہوتے ہی ہوا۔ اور یہ سورت ابتدائے اسلام میں احکام کی تمام کلیات (۲) کے اثبات سے قبل نازل ہوئی تھی۔

---

۱ یعنی اس صورت میں مؤلف کی دلائل سے ان دونوں خصلتوں کا ابطال اور ان کے بعد حق کا اثبات مراد ہے۔ نیز یہ وضاحت کہ فی الواقع حق وہ بات ہوگی جو ان دونوں کی ضد ہو اور مؤلف کا قول فکان السوال...الخ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ آیت قرآن میں باکم از کم سورۃ انعام میں اس عنایت کے ظہور سے قبل نازل ہوئی تھی جو ان دونوں خصلتوں کو باطل کرتی ہے لیکن یہ اس پر موقوف ہے کہ مذکورہ آیت ان آیات سے پہلے نازل ہوئی ہو۔ حتیٰ کہ صحابہ نے اس میں توقف کیا اور اس سے شرع کا مقصد نہ سمجھ سکے۔ لہٰذا اس کے متعلق سوال کیا۔ اگر ان معانی کو بیان کرنے والی آیات پہلے نازل شدہ ہوتیں تو صحابہ ظلم سے شرع کا مقصد سمجھ جاتے اور توقف نہ کرتے۔ یہ ہے مؤلف کا کلام اور یہ اسی صورت میں قابل ستائش ہے جب اس آیت کے علاوہ کوئی دوسری آیت پہلے آچکی ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

۲ یعنی یہ آیت احکام کی کلیات سے ہے:

اور احتمال کا سبب (۳) ابتدائی نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

وَلَمْ يَلْبِسُوٓا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ (۶ ۸۲) — انہوں نے اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی۔

یہاں نکرہ (ظلم) پر نفی ہے جس میں کوئی ایسا قرینہ نہیں جو انواع ظلم کے استغراق پر دلالت کرتا ہو بلکہ یہ اس قول کی طرح ہے لم یاتنی رجل (میرے پاس کوئی آدمی نہیں آیا۔) اس میں کئی معانی کا احتمال ہے جس کا سیبویہ نے ذکر کیا ہے اور ان سب احتمالوں میں مذکور یا مقدر وجہ سے نفی ہے۔ اس مثال میں بھی کوئی ایسا قرینہ نہیں جو تمام محتمل انواع کے استغراق پر نص ہو۔ البتہ اگر یہاں من اور ما آتے تو اس کے معنی متعین کر دیتے' اور یہ چیز یہاں مفقود ہے۔ بلکہ اس سورہ (۱) میں جو چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ نفی معروف ظلم پر وارد ہے' وہ ظلم اللہ پر افتراء اور اس کی آیات کی تکذیب ہے۔ گویا یہ آیت اس انداز میں

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ (۴/۴۸) — اللہ تعالیٰ کے ساتھ اگر شرک کیا جائے تو وہ اسے معاف نہیں کرے گا اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کو جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔

۳۔ یعنی یہ آیت اپنے آپ کے اعتبار سے اور قطع نظر ان دوسری آیات کے جو پہلے یا بعد کی ہیں۔ ہم اس میں مجملاً استعمال کا اعتبار دیکھتے ہیں جس میں وضعی استغراق یا کسی دوسری چیز پر کوئی نص نہیں۔ لہذا ایسا احتمال پیدا ہوا جس کی وجہ سے صحابہ کو سوال کرنا پڑا۔

۱۔ اس مقام پر یہ سبب بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ ہم ایسے مقام میں ہیں جو اجمال کا سبب ہے جیسا کہ مؤلف نے بعد میں کہا ہے کہ فصات الاتہ من جہتہ افرادھا بالنظر... الخ (اپنے افراد کی رو سے اس آیت میں غور...)۔

اپنے افراد میں غور کرنے کی جہت (۲) سے' جبکہ اس میں احکام کا اثبات بھی ہے' اپنے عموم میں مجمل ہے۔ لہذا اس میں اشکال واقع ہوا! پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ اس کے عموم سے مقصد انواع ظلم میں سے صرف ایک یا دو نوع ہیں اور اسی پر سورت دلالت کرتی ہے اور اس وجہ کی بنا پر اس میں کوئی تخصیص نہیں۔ (۳)

۲۔ گویا اس آیت کے افراد کو مدنظر رکھنے اور سیاق و سباق سے عدم التفات... حتیٰ کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ آیت ان آیات کے بعد نازل ہوئی جن میں اس معنی کا بیان ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے... اور احکام کی تقریر کے مساق میں اس آیت کے اس طرح ہونے سے جو ظلم کے عموم کا مظنہ ہے خواہ چھوٹا ظلم ہو یا بڑا ہو۔ یہ بات اور وہ بات اس عموم کو احتمال والا اور اس آیت کو مجمل بناتی ہیں لہٰذا وضاحت کے لئے سوال و جواب کی ضرورت پیش آگئی' تخصیص کے لئے نہیں۔

۳۔ گویا مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ ظلم کی یہ قسم یا دونوں قسمیں وہی ہیں جس میں اس صورت میں متعلقہ بات سے خاص کیا گیا ہے اور دلیل کے ساتھ ان کا ابطال کیا گیا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ پھر جب اس آیت "الذین آمنوا... الخ" میں ظلم کا ذکر آیا تو اسی مذکورہ معنی پر نازل ہوا جو ابتدائے اسلام میں تھے۔ لہٰذا تخصیص کی ضرورت نہیں۔ اور یہ معنی اپنی ذات میں ظاہر ہے۔ البتہ اس میں اس کا شرعی وضع ہونا ظاہر نہیں ہوتا اور مؤلف نے اسے شرعی حقیقت کی نوع سے شمار کیا ہے جس کے متعلق اس نے کہا ہے "ان نسبتها الی مطلق الوضع الاستعمالی العربی کنسبتہ الوضع فی الصناعات الخاصتہ الی الوضع الجمھوری (اس کی نسبت استعمالی عربی کی مطلق وضع کی طرف ایسے ہی ہے جیسے خاص مصنوعات کے لئے الفاظ کی وضع کی نسبت جمہوری وضع سے ہوتی ہے) اور یہ نسبت صلوٰۃ' صوم' حج اور زکوٰۃ جیسے لفظوں سے ہی ظاہر ہو سکتی ہے۔ مگر ظلم کے لئے تو شرع میں کوئی خاص وضع نہیں بنائی گئی۔ بلکہ ظلم کا لفظ ہمیشہ اسی معنی میں آتا ہے جو مقام اور قرائن کے لحاظ سے وضع اصلی اور وضع استعمالی عربی کا تقاضا ہیں۔ ہاں اس آیت میں شرعی استعمال سابقہ آیات سے سمجھا جا سکتا ہے اور کتاب کی متعلقہ آیات سے بھی کہ ظلم کی یہ قسم اس سورت میں آتی ہے۔ تو یہ اپنی مراد پر قرینہ ہوگی۔ اسے کسی دوسری تخصیص منفصل یا متصل کی ضرورت نہیں۔ اور جو کچھ سوال و جواب سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف اجمال کا ازالہ ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ مؤلف کا گزشتہ قول والثانی المقصد فی الاستعمال الشرعی الوارد فی القرآن بحسب تقریر الشریعتہ اپنی ذات میں واضح ہے اور اسی پر یہ بحث چل رہی ہے لیکن اس کا یہ قول وذلک ان نسبتہ الوضع الشرعی الی مطلق الوضع... الخ اور اسی طرح اس کا قول مع ما ینضاف الی ذلک فی مسالتہ اثبات الحقیقتہ الشرعیتہ اور اس کے بعد کے قول والوضع بستمد منھا کا مطلب یہ ہے کہ شرعی حقیقت کی وضع یہ ہے کہ یہ سب کچھ اس

رہا معترض کا قول "انکم وما تعبدون... تو اس میں ابن الزبعری کے اعتراض کا لوگوں نے جواب دیا ہے کہ وہ اس کے موقع سے جاہل تھا۔ اور اسی مقام کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے اسے کہا: "اے لڑکے! تو اپنی قوم کی زبان سے کس قدر جاہل ہے۔" (۱) کیونکہ آیت کے الفاظ یہ ہیں "انکم وما تعبدون" اور ما کا لفظ غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے۔ پھر اس میں فرشتے اور مسیح کیسے شامل ہو سکتے ہیں؟ اور جو بات (۲) ہمارے مسئلہ کی اصل پر چلتی ہے وہ یہ ہے کہ بظاہر یہ کفار قریش کو خطاب ہے' اور وہ فرشتوں یا مسیح کی عبادت نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف بتوں کی پرستش کرتے تھے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا قول "وما تعبدون" ان بتوں کو عام ہے جن کی وہ پرستش کرتے تھے لہٰذا اس استعمالی

آیت الذین آمنوا ولم یلبسوا یا دوسری آیت کے جواب سے مربوط نہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں بحث یہ ہے کہ وہ استعمال میں صرف شرعی مقصد سے مربوط ہوں اور یہ سمجھنے میں آیات سے اور شریعت میں جو عام احکام بیان ہوئے ہیں' ان سے مدد لی جاسکتی ہے۔ اور شرعی وضع کے مسئلہ میں اس بات کو کچھ دخل نہیں جس میں کلمہ کے معنی اخص معنی میں منتقل ہو جائیں' وہ یوں کہ استعمال شرعی میں اس خاص معنی کے علاوہ حقیقی معنی کا استعمال نہ ہو۔ الا یہ کہ وضع شرعی اور اس پر طویل بحث سے مؤلف کی مراد صرف تقریب و تشبیہ ہو۔ یہ مراد نہ ہو کہ ظلم وضع شرعی میں اپنی اس نوع کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ جو بھی صورت ہو اس کے ذکر کرنے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں۔

۱۔ ابن حجر نے کشاف کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ بہت سے علمائے عجم کی زبانوں پر اور ان کی کتابوں میں یہ حدیث مشہور ہوگئی اور یہ ایسی ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ نہ ہی یہ مسئلہ کتب حدیث میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی غیر مسند میں لہٰذا اس کا موضوع ہونا واضح ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ بعض محدثین نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ اھ آلوسی۔

۲۔ جواب کا خلاصہ جو مؤلف کے طریقہ پر نہیں۔ اگر آیت کے سیاق سے قطع نظر کر لی جائے تو ما کا لفظ عیسیٰ علیہ السلام کو شامل نہیں کرتا' نہ ہی فرشتوں کو شامل کرتا ہے۔ اور مؤلف کے طریقہ پر...... سیاق کے اعتبار سے اور اس آیت کے قریشی کفار کے بارے میں ہونے کے اعتبار سے...... واقع کی طرف نظر کرنے سے جواب ہو گا۔ جو یہ ہے کہ قریش نہ عیسیٰ کی عبادت کرتے تھے اور نہ فرشتوں کی۔ لہٰذا ان دونوں کے دخول کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ما کا لفظ شمولیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مؤلف نے ان دونوں طریقوں پر توجہ دی ہے۔ اور واقع یہ ہے کہ دونوں طریقوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

عموم میں اور کچھ داخل نہیں ہو سکتا۔ گویا معترض کا اعتراض انداز بیان سے جہالت اور آیات کے قصد سے غفلت کی بنا پر تھا۔ اور جو آپ ؑ سے مروی ہے کہ: "اے لڑکے! تو اپنی قوم کی لغت سے کتنا جاہل ہے۔" اس بات پر دلیل ہے کہ اگرچہ وہ عربی تھا لیکن عربی زبان کے (۳) مقاصد سمجھنے پر قدرت نہ رکھتا تھا۔ اس نے انداز کلام میں غور کئے بغیر خواہش نفس کے مطابق اور لغت فہمی میں مبتدی ہونے کی وجہ سے اعتراض کیا حتیٰ کہ مرادی معنی کو چیلنج کر دیا اور اس کی جہالت کی وضاحت (۱) کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول نازل ہوا۔

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ (۲۱/۱۰۱)	بے شک جن لوگوں کے حق میں ہماری طرف سے بھلائی مقدر ہو چکی۔

اور اس کی مثال صحیح حدیث میں موجود ہے کہ مروان نے اپنے دربان سے کہا: اے رافع! ابن عباس ؓ کے پاس جاکر اسے کہو: جو شخص بھی اس پر خوش ہو جائے جو اسے دیا گیا اور وہ اس بات کو پسند کرے کہ ایسے کام پر اس کی تعریف کی جائے جو اس نے کیا نہ ہو' وہ سزاوار ہے تو ہم سب کو سزا دی جائے گی۔" ابن عباس ؓ نے جواب دیا: تمہارا اس آیت سے کیا تعلق؟ بات صرف یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو بلایا۔ پھر ان سے کچھ پوچھا: یہود اصل بات تو چھپا گئے اور ادھر ادھر کی باتیں بتلانے لگے۔ پھر آپ کے سوال کے جواب میں جو کچھ انہوں نے بتلایا اس پر وہ آپ ؑ سے داد بھی چاہتے تھے اور اس بات پر خوش تھے کہ وہ حقیقت کو چھپا گئے ہیں۔ پھر ابن عباس ؓ نے یہ آیت پڑھی:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ (۳/۱۸۷)	جب اللہ نے ان لوگوں سے عہد لیا جو کتاب دیئے گئے۔

۳_ یعنی وہ چیز جس میں اسے ایسی رہنمائی ضروری تھی جو انداز کلام سے معلوم ہوتی ہے۔

۱_ یعنی اعتراض کرنے والے کی جہالت کو مزید واضح کرنے کے لئے جیسا کہ منہاج کی شرح میں ہے۔

تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَفْرَحُوْنَ بِمَا اَتَوا وَّيُحِبُّوْنَ اَنْ يُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا (۳/۱۸۸)

وہ اس بات پر خوش ہیں جو کچھ وہ لائے اور چاہتے ہیں کہ ایسے کاموں پر ان کی تعریف کی جائے جو انہوں نے کیے نہیں۔

گویا یہ آیت (۱) (انکم وما تعبدن) بھی اسی معنی میں ہے۔ مختصراً ان کا جواب ان نصوص کے عمومات کی وضاحت ہے کہ وہ شریعت میں کیسے واقع ہوتے ہیں۔ پھر عربی (۲) زبان کے قصد کے علاوہ ایک دوسرا قصد بھی ہے جسے حاصل کرنا ضروری ہے اور اسی قصد سے شریعت کا فہم حاصل ہوتا ہے اور اسی کے طریقہ پر تمام عمومات چلتے ہیں۔ اندریں صورت منفصل (۳) کے ساتھ ہرگز کوئی تخصیص نہیں ہوتی اور عمومات ایسے قواعد پر چلتے ہیں جو عموم کو سچا کرنے والے ہیں۔ اور ہم

۱۔ مروان نے اس آیت کو اس کے ماقبل سے الگ کرکے پڑھا تو عموم کا گمان کیا۔ جس کے جواب میں ایک عالم نے اسے بتلایا کہ یہ عموم کس کے بارے میں اترا ہے اور آیت کا سیاق بتلایا نیز وہ قصہ بھی جس میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور مؤلف نے از راہ ادب مروان کے لئے فھذا من ذالک المعنی کے الفاظ استعمال کئے۔ یہ نہیں کہا کہ مروان شریعت کے مقاصد سمجھنے کی قدرت نہ رکھتا تھا۔ اور اس کا قول ہے فجوابهم یعنی وہ جواب جو ان تین آیات کے بارے میں صحابہ کے توقف کے سلسلہ میں گزر چکے ہیں۔

۲۔ یعنی خالص عربی زبان جو نہ تو شرع کے مقاصد کی پہچان کا سہارا لئے ہو' نہ حال کے مقتضی پر وقوف کا جیسے سبب نزول' نہ کلیات شریعت کی طرف رجوع کا تاکہ ایسے دلائل سے جزئیات کا فقہ حاصل ہو جو کلیات کے ساتھ ہوتی ہیں' نہ ہی ان تمام قرائن سے جو الفاظ سے مقصود کا فہم متعین کرتے ہیں اور آیت میں اس مراد کو واضح کرتے ہیں جس میں وہ استعمال ہوئی اور وہ قرائن مجمل کے بیان کی طرح ہو جاتے ہیں۔ نہ ہی تخصیص اور کچھ حصہ کے اخراج کا جو اس لفظ سے مراد ہو۔

۳۔ عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ متصل سے بھی تخصیص نہیں۔

یہاں ایک فصل لاتے ہیں جو گزشتہ بیان پر اشکال (۴) وارد ہونے کا مظنہ ہے۔ اور اس کا جواب بھی دیں گے تاکہ مطلوب کی پوری پوری وضاحت ہوسکے۔

قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ :اس بات کے باوجود کہ سلف صالح مقاصد شرعیہ کو جانتے تھے اور عرب تھے' انہوں نے لفظ کے عموم کو قبول کیا' اگرچہ استعمال کا انداز اس کے خلاف پر دلالت کرتا تھا اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک لفظ کا وہ عموم معتبر تھا جو افرادی لفظ کے مطابق ہو۔ اگرچہ انداز بیان اس سے معارض ہو اور جب ان کے نزدیک معاملہ یوں تھا تو جو کچھ ان کے لئے واضح کیا

۴۔ یہ اس فصل میں اشکال ہے کہ سابقہ اشکال کے جواب پر وارد ہوا ہے۔ سابقہ اشکال میں قائل نے کہا تھا کہ عرب افرادی عموم پر الفاظ کو محمول کرتے ہیں۔ حالانکہ استعمال کا سیاق اس کے خلاف کا تقاضا کرتا تھا جو صحابہ نے سمجھا۔ تو اس کا جواب مؤلف نے یہ دیا کہ استعمال کے عموم کا فہم اس کے مقاصد کے فہم پر موقوف ہے اور شرعی مقصد کے فہم میں ایک نئے اسلام لانے والے اور دوسرے پرانے اسلام لانے والے میں بڑا فرق ہے کہ ایک تو انہیں سمجھنے میں اور ان کے حصول میں مشغول رہا اور دوسرا ایسا نہیں۔ صحابہ کا اس جیسی آیت "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم" میں توقف جبکہ وہ استعمال شرعی کے ادراک میں سمندر او شارع کے مقصد کو خوب جاننے والے تھے' اسی بات کی طرف راجع ہے کیونکہ یہ آیت سورۂ انعام میں ہے اور یہ ابتدائی سورتوں سے ہے جو مکہ میں نازل ہوئیں اور ابھی کلیات شریعت کا بیان پورا نہ ہوا تھا۔ توقف کے بارے میں ان کا یہ عذر تھا اور اس فصل میں مؤلف یہ بتلانا چاہتا ہے کہ یہ جواب اشکال کو جڑ سے اکھاڑنے والا نہیں۔ کیونکہ سلف صالح شریعت کے مقاصد کے فہم میں تبحر تھے۔ جیسے عمر بن خطاب" معاویہ" عکرمہ" ابن عباس اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ مجتہدین جنہوں نے الفاظ کے عموم کو لیا' حالانکہ استعمال کا سیاق اور احوال کے مقتضیات اس سے معارض تھے۔ یہ اس لئے ہوا کہ ان کے نزدیک افرادی عموم کا ہی اعتبار تھا۔ گویا اس فصل وغیرہ میں جو یہ مثالیں مذکور ہیں ایسی ہیں جو منفصل سے مخصوص ہوں۔ ایسی نہیں جو عموم پر استعمال شرعی میں وضع ہوئی ہوں اور ان کا عموم باقی ہے جسے تخصیص نے چھوا تک نہیں۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں۔ اس سے اس اشکال اور اس کے جواب اور پہلے اشکال کے درمیان فرق واضح ہوجاتا ہے اور مؤلف کا قول والجواب عنه لفظ ما ہر معطوف ہے گویا آنے والا اشکال ابتدائے مسئلہ میں اس کے بیان پر وارد ہے اور اس کے پہلے جواب پر وارد ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوچکا ہوگا اور اس کا قول یتضح امر کے جواب میں واقع ہے اور اس میں کوئی مانع نہیں کہ اس کے قول والجواب سے ہا ساقط ہوگئی ہو جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اگر وہ ایسا کرلیتا تو یہی درست تھا۔

گیا تھا وہ اس عموم کا خصوص بن گیا۔ جیسے گزشتہ مثالیں جو منفصل سے خاص کی گئی ہیں اس سے نہیں جو دعویٰ کردہ عموم پر استعمال میں وضع کیا گیا ہے۔

اس مقام کو سمجھنے کے لئے عربوں کے کلام سے مثالیں ملاحظہ فرمایئے۔

ایک مثال یہ ہے کہ عمر بن الخطاب اپنے دور خلافت میں موٹا جھوٹا کھانا کھاتے اور پیوند لگے کپڑے پہنتے تھے۔ ان سے کہا گیا کیا اچھا کہ آپ قدرے نرم کھانا کھایا کریں۔ تو آپ نے فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ اپنا پاکیزہ رزق اسی زندگی میں نہ لے لوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِىْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا (۲۰/۴۶)	تم اپنا پاکیزہ رزق دنیا کی زندگی میں ہی لے چکے۔

الحدیث۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے اپنے صحابہ سے فرمایا جب آپ نے دیکھا کہ کچھ صحابہ کھلے دل سے خرچ کرنے لگے ہیں: تمہیں یہ آیت کہاں لے جائے گی: اذھبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا۔ حالانکہ آیت کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ آیت صرف ان کفار کے حق میں نازل ہوئی جو آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی پر راضی ہو بیٹھے تھے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَى النَّارِ... ثم قال... فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ (۴۶/۲۰)	جس دن کافروں کو آگ پر پیش کیا جائے گا... پھر فرمایا... آج تمہیں ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔

گویا یہ آیت مسلمانوں کی حالت کے لائق نہیں۔ اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے اسراف کیسے ترک میں اس آیت کو قابل اعتماد سمجھ کر قبول کیا اور اس کی اصل صحیح (۱) حدیث میں موجود ہے کہ دو عورتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ایک دوسرے کی مدد کر رہی تھیں۔ جب حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱۔ اسے بخاری نے اس قصہ میں نکالا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں سے ایک ماہ کے لئے الگ ہو گئے۔ نیز اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی نکالا ہے۔

کہا: "اللہ سے دعا کیجئے کہ وہ آپ کی امت پر فراخی کرے۔ جبکہ فارس اور روم مالدار ہیں حالانکہ وہ اللہ کی عبادت نہیں کرتے۔" تو آپ ؐ سیدھے ہوکر بیٹھ گئے اور فرمایا: "اے خطاب کے بیٹے! کیا ابھی تجھے اس بات میں شک ہے؟ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنا پاکیزہ رزق اسی دنیا میں ہی لے لیا۔" یہ حدیث اس آیت کے بارے میں حضرت عمرؓ کے ماخذ کی طرف اشارہ کررہی ہے۔ اگرچہ سیاق اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔

اور تین آدمیوں(۱) والی حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن انہیں سے جہنم کو بھڑکایا جائے گا۔ حضرت معاویہؓ کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول ؐ نے سچ فرمایا ہے کہ:

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِيْهَا... (۱۱/۱۵)	جو شخص دنیا کی زندگی اور اس کی زینت کا ارادہ رکھتا ہے تو ہم دنیا ہی میں انہیں ان کے اعمال کا پورا بدلہ دے دیں گے۔

تو حضرت معاویہؓ نے جو کہ مسلمان تھے، اس حدیث کے مقتضیٰ کو اس آیت کے عموم کے تحت داخل کیا حالانکہ یہ آیت کفار کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا النَّارُ (۱۱/۱٦)	آخرت میں ان لوگوں کے لئے آگ کے سوا کچھ نہیں۔

---

۱ یہ لوگ: جہاد میں حاضر رہنے والا، علم سیکھنے اور سکھلانے والا، اور نیکی کی راہوں میں اپنا کثیر مال خرچ کرنے والا ہیں۔ لیکن وہ یہ اعمال ریاء کے لئے کرتے تھے۔ اور اس لئے کرتے تھے کہ لوگ یہ کہیں کہ وہ فلاں فلاں کام کرتے ہیں۔ تو انہیں کہا جائے گا: یہ لوگ ہیں جنہوں نے اعمال آخرت کے بجائے دنیا کی زندگی کی زینت کا ارادہ کیا۔ تو اللہ تعالیٰ انہیں وہ کچھ دے چکا جس کا انہوں نے اپنے اعمال سے ارادہ کیا تھا۔ اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا۔

گویا حضرت معاویہ ؓ نے آیت کے لفظ من کے عموم سے غیر کفار کے حق میں بھی ہونے پر دلیل پکڑی۔

اور بخاری میں محمد بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہ اہل مدینہ پر ایک فوج بھیجی گئی' جس میں میرا نام بھی لکھا گیا۔ میں ابن عباس کے آزاد کردہ غلام عکرمہ سے ملا اور اسے اس بات کی خبر دی۔ اس نے مجھے اس کام سے سختی سے منع کیا۔ پھر کہا کہ مجھے ابن عباس ؓ نے بتلایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمانوں میں کچھ لوگ مشرکوں کے ساتھ تھے جو ان کی جمعیت بڑھاتے تھے۔ مسلمانوں کی طرف سے کوئی تیر آتا جس کا نشانہ کافر ہوتا مگر مارا مسلمان جاتا' یا مضروب کی صورت میں قتل ہو جاتا۔ تو اللہ عزوجل نے یہ آیت نازل فرمائی:

اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ (۴/۹۷)	جو لوگ اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں جب فرشتے ان کی جان قبض کرنے لگتے ہیں۔

گویا یہ آیت بھی اسی طرح کی ہے کیونکہ یہ آیت عام ہے جو ان لوگوں کے حق میں ہے جو مشرکوں کی جمعیت بڑھائیں۔ پھر عکرمہ نے اس کے اعم (۱) ہونے کی بنا پر اس سے دلیل پکڑی۔

اور ترمذی اور نسائی میں ابن عباس سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی:

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ (۲/۲۸۴)	جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم اسے ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

۱؎ گویا عکرمہ نے ان لوگوں کو بھی اس آیت میں شامل کیا جو اس ظالم جنگ میں مددگار تھے جو مسلمانوں کے درمیان تھی۔

تو اس سے صحابہ کے دل میں ایسی گھبراہٹ پیدا ہوئی جو اور کسی چیز سے نہ (۲) ہوئی تھی۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی تو آپ نے فرمایا: "کہو ہم نے سنا اور اطاعت کی۔" (۱) تو اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان ڈال دیا اور یہ آیت نازل فرمائی:

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ... الاٰیۃ... لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۵)

رسول اس کتاب پر جو ان کے پروردگار کی طرف سے نازل ہوئی ایمان رکھتے ہیں... اللہ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ اچھے کام کرے گا تو اسے ان کا فائدہ ہوگا' برے کرے گا تو اس کا نقصان اسے ہی پہنچے گا۔ اے ہمارے پروردگار! اگر ہم سے بھول یا چوک ہو جائے تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے یہ کر دیا۔ (۲)

---

۲ مسلم کی روایت جس کا اصل یہ ہے: "صحابہ کے دلوں میں وہ چیز داخل ہوئی جو اور کسی چیز سے ان کے دلوں میں داخل نہ ہوئی تھی۔" اور تفسیر ابن جریر میں لم یدخلھا کا لفظ ہے۔ اور یہ جملہ کسی چیز کی صفت ہے۔ یعنی اس آیت کریمہ سے ان کے دلوں میں ایسی گھبراہٹ اور خوف داخل ہوا جو دوسری کسی آیت کی وجہ سے داخل نہ ہوا تھا۔

۱ اسے مسلم نے روایت کیا اور یہ طویل حدیث کا ایک حصہ ہے جو ج ۲ ص ۱۶۵ پر گزر چکی ہے اور اس کے کچھ اجزاء آگے متعدد مقامات پر ذکر ہوں گے۔

۲ یعنی یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ اللہ ایسے کام کی تکلیف نہیں دیتا جس کے متعلق دلوں میں یہ خیال پیدا ہو کہ یہ تنگی ہے۔ حالانکہ جو کچھ انہوں نے سمجھا یہ اس کے خلاف کا مقتضی ہے۔ ان کا دار و مدار افرادی عموم پر تھا' شرعی استعمال کا نہ تھا جو انہیں اس فہم سے باز رکھتا۔ اور جو کچھ صحابہ نے سمجھا تھا اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے حتیٰ کہ اس کا مخصص نازل ہوا اور وہ یہ آیت ہے: "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ الا یہ کہ مؤلف کا قول علی وجہ الفسخ فی ذاتہ اس

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا (۲/۲۸۶) اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالنا' جو تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔ الحدیث الخ

صحابہؓ نے اس آیت سے عموم سمجھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید کی۔ اس کے بعد یہ آیت:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا اللہ تعالیٰ کسی کی طاقت سے زیادہ اسے تکلیف نہیں دیتا۔

نسخ یا کسی دوسری وجہ پر نازل ہوئی اور یہ آیت بھی:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔

اور یہ قاعدہ کلیہ مکی ہے۔ گویا اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ عموم لفظی سے اخذ کرنا درست ہے۔ اگرچہ لغوی یا شرعی استعمال اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

مقام کی تکمیل کے باب سے ہے۔ کیونکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ابتداء وہی مقصود ہو۔ پھر نسخ ہوا ہو۔ اور صحابہ کا فہم اس کے محل میں ہو تو ہمارے لئے خارج از بحث ہے اور اس کا قول او غیرہ اس بات پر مبنی ہے کہ وہ تخصیص ہے۔ جیسا کہ اس بارے میں مؤلف کا بیان متقدمین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کے باب میں گزر چکا ہے۔ اگر وہ اسے ذکر کر دیتا اور اس پر اکتفا کرتا تو مقام کے لحاظ سے بہت مناسب تھا اور یہ سب کچھ اس آیت کی: وان تبدوا ما فی انفسکم کی بعض تفاسیر سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس بناپر کہ وہ شہادت اور کتمان کی طرف راجع ہیں وہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں شاہد بن جاتی ہے۔

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى (۴/۱۱۵) — اور جس شخص نے ہدایت واضح ہوجانے کے بعد رسول کی مخالفت کی۔

یہ آیت اس شخص کے حق میں ہے جو اسلام لانے کے بعد مرتد ہوجائے اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ (۴/۱۱۶) — اگر اللہ تعالیٰ سے شرک کیا جائے تو وہ کبھی معاف نہیں کرتا۔

پھر علماء کی اکثریت نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر اور اس کے مخالف کے نافرمان ہونے پر استدلال کیا ہے۔ نیز اس بات پر کہ دین میں نئی بات پیدا کرنا مذموم ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کے اس قول:

اَلَآ اِنَّهُمْ يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ لِيَسْتَخْفُوْا مِنْهُ (۱۱/۵) — دیکھو یہ اپنے سینوں کو دوہرا کرتے ہیں تاکہ اللہ سے چھپے رہیں۔

کا بظاہر انداز بیان یہ ہے کہ وہ کافروں اور منافقوں وغیرہ کے حق میں ہے اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا قول **لیستخفوا** منہ ہے یعنی وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چھپنا چاہتے ہیں۔ اور ابن عباس کہتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے حق میں ہے جو خلوت کرنے سے شرماتے تو آسمان کی طرف دیکھتے اور اپنی عورتوں سے جماع کرتے تو آسمان کی طرف دیکھتے تو یہ آیت ان کے حق میں اتری ہے۔ گویا ابن عباس نے اس آیت کے حکم میں ان لوگوں کو عام (۱) کیا حالانکہ آیت کا مساق اس کا تقاضا نہیں کرتا۔

۱ـ ابن عباس صراحۃً کہتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے حق میں اتری ہے جو شرماتے ہیں اور استخفاء کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا منبع نفاق یا کفر سے شرمانا ہو۔ سبب نزول سے یہ آیت کسی اور معنی کے مخالف ہے۔ ابن عباس ؓ نے اسے کفار سے متعلق نہ بتایا۔ پھر اس کا حکم بعض مومنوں پر

اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ اور یہ سب ایسے قول پر مبنی ہیں جس میں عموم لفظی کا اعتبار ہے، خصوصی سبب کا نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ (۵/۴۴) اور جو شخص اس کے خلاف فیصلہ کرے جو اللہ نے اتارا ہے تو یہی لوگ کافر ہیں۔

باوجودیکہ یہ آیت یہودیوں کے حق میں نازل (۱) ہوئی اور سیاق بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ پھر بھی علماء نے اسے غیر کفار (یعنی مسلمانوں کے بھی) عام رکھا اور کہا کہ یہ: "کفر سے نچلے درجہ کا کفر ہے۔"

پھر جب یہ بحث اس قول کی طرف لوٹتی ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار نہیں، اعتبار صرف سبب کے خصوص کا ہے۔ (۲) اور جہاں تک معلوم (۳) ہے اس میں

لگایا۔ حتیٰ کہ اس آیت کو ہمارے زیر بحث مسئلہ کے مطابق بنا دیا۔ گویا جو بات ابن عباس نے صراحتاً انہیں کہی وہ یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے حق میں ہے اور یہ کہ یہ شرمانے کے معنی کو بھی شامل ہے۔ یہاں اسے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ ابن عباسؓ کی اس حدیث کو بخاری نے نکالا ہے۔

۱۔ یعنی یہ تینوں آیات بالخصوص یہود کے حق میں نازل ہوئیں جیسا کہ ابوداؤد میں ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ: "یہ تینوں آیات بالخصوص بنو قریظہ اور بنو نضیر کے حق میں نازل ہوئیں۔" اور مسلم میں براء سے روایت ہے کہ یہ سب کفار کے حق ہیں۔ (ذہسمو میں ان آیات کے شان نزول میں اس یہودی کے قصہ کی طرف رجوع فرمایئے جس کا منہ کالا کر کے درے لگائے گئے تھے۔

۲۔ مخصص منفصل میں سے ایک شان نزول یا اس سے ملتی جلتی چیزیں ہیں اور جو اس مقام پر مؤلف نے ذکر کیا ہے۔ یہ سبب کی خصوصیت سے مال کے مقتضی تک محدود نہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس کلام سے وسیع معنوں میں آیا ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کے کلام میں اور امیر معاویہؓ کے کلام میں ہے۔

۳۔ اور وہ یہ ہے کہ جمہور اسی قول پر ہیں کہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے سبب کے خصوص کا اعتبار نہیں۔ نزاع اس وقت پیدا ہوتا ہے جب خاص سبب نزول پر مستقل عام کو بنا کیا جائے۔ اس کا

اختلاف ہے تو ہم دو قولوں میں سے صحیح تر کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس سے زیادہ کچھ فائدہ نہیں۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ سلف صالح نے جو اس بہترین فقہ کو قبول کیا ہے تو یہ عمومی صیغوں کی طرف راجع ہونے کی بناپر نہیں بلکہ اس کی بنیاد کوئی اور بات ہے۔ اور وہ یہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے کفار کا ذکر، ان کے برے اعمال کے ساتھ کیا اور مومنوں کا ان کے اچھے اعمال کے ساتھ تاکہ بندہ ان دونوں مقاموں کے درمیان خوف اور امید کے قدموں پر کھڑا ہو۔ وہ اہل ایمان کے اوصاف کو' اور جو کچھ اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھا ہے اسے دیکھے تو امید رکھتے ہوئے انہیں حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ کہیں ان میں مل نہ سکے لہٰذا وہ اپنے گناہوں سے بھاگتا ہے اور جب اہل کفر کے اوصاف کو' اور جو کچھ اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھا ہے' اسے دیکھتا ہے تو وہ ڈرتا ہے کہ کہیں انہیں کاموں میں یا ان جیسے کاموں میں نہ جا پڑے جن میں وہ جا پڑے ہیں۔ اور اپنے ایمان کے ساتھ یہ توقع رکھتا ہے کہ ان سے نہیں ملے گا۔ گویا وہ خوف اور امید کے درمیان ہوتا ہے وہ اس طرح کہ وہ کسی بھی وصف میں ان دونوں فریقوں کے ساتھ اشتراک کرے خواہ اس وصف کے متعلق شریعت میں کوئی حکم موجود نہ ہو کیونکہ جب

مثال یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ بضاعۃ کنوئیں میں مردار گر گیا ہے تو آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے پانی کو پاک پیدا کیا ہے کوئی چیز اسے ناپاک نہیں بناتی۔" اور جیسے وہ قصہ ہے کہ آپ میمونہؓ کی مردہ بکری کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا: "جو بھی کھال رنگ لی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔" چنانچہ امام شافعی کے متعلق منقول ہے کہ جمہور کے قول کے برعکس اعتبار سبب کے خصوص کا ہو گا جبکہ جمہور نے ایک دوسرے کی تائید کرنے والے دلائل سے یہ دلیل لی ہے کہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے۔

۱ کبھی کہا جاتا ہے کہ: مزید فائدہ کیسے نہ ہو گا جبکہ آپ کے لئے اپنے فہم پر بنا کرنے کو درست قرار دیا ہے اور یہ اس کے علاوہ ہو جسے جمہور نے درست قرار دیا ہو کہ اعتبار عموم کا ہے خصوص کا نہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ مؤلف کی اس فائدہ سے مراد یہ ہے کہ جس کی وہ تاکید کر رہا ہے کہ اصولی طور پر منفصل تخصیص نہیں ہوتی۔

دونوں طرفوں کا ذکر ہوتا ہے تو ان دونوں طرفوں کے درمیان ہر جانب کی قابل اخذ (۲) جہت حائل ہو جاتی ہے جیسے اجتہاد کے مقامات اس میں کچھ فرق نہیں۔ اس لئے نہیں کہ سلف صالح نے لفظی عموم کے تحت داخل ہونے پر محمول کیا تھا۔ اور یہ بات سورہ احقاف کی آیت اور سورہ ہود اور سورۂ نساء کی اس آیت سے واضح ہے۔ (۱)

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ (۴/۹۷) — وہ لوگ کہ فرشتے ان کی جان قبض کرنے لگتے ہیں۔

اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی ظاہر ہے۔

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ (۴/۱۱۵) — اور مومنوں کی راہ کے سوا کسی اور راہ چلے۔

اور ان کے علاوہ (۲) دوسری آیات یا تو اس قاعدہ سے ہیں یا وہ کلیات عامہ کی جزئیات کی اخذ کی وضاحت ہیں۔ نہ یہ کہ مقصود تخصیص ہے بلکہ عموم کی جہت (۳)

---

۲ یعنی دونوں اطراف اسے اپنی طرف کھینچتی ہیں اور ان میں ہر ایک اپنی جہت کی طرف اخذ کرتی ہے۔ گویا وہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے ماخوذ ہوتا ہے تو اعتبار متوازن ہو جاتا ہے۔

۱ کیونکہ مذکورہ آیات کے لفظی عموم میں مومن داخل نہیں ہوتے خاص کر پہلی تین آیات میں اور اس بنا پر بھی کہ وہ چوتھی درج ذیل آیات سے ظاہر ہے۔

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى — اور جو شخص ہدایت واضح ہو جانے کے بعد رسول کی مخالفت کرے۔

اسی لئے یہ کہہ کر وبظهر ایضا اسے الگ کرکے ذکر کیا۔

۲ یعنی سابقہ آیات جن سے شبہ پیدا ہوا تھا اور اس کے قول من تلک القاعدہ کا مطلب اس جواب سے پہلے کا بیان ہے اور ممکن ہے اس کا اطلاق ساری عبارت میں ہو۔ رہی یہ بات کہ جو جوابات دیئے گئے... جیسے ابن عباس نے اس آیت ویحبون ان یحمدوا کا جواب دیا... کلیات سے فقہی جزئیات کے اخذ کے طریقہ کی وضاحت اور اثبات ہے۔ نیز اس کا شرعی مقاصد میں استعمالی حد کے نزدیک ٹھہر جانا لازم ہے' انہیں علی الاطلاق وضع کی طرف نہ لوٹایا جائے۔ ان جواب دینے والوں کا یہ مقصود نہ تھا کہ یہ آیات شارع کے قصد میں عام تھیں پھر خاص کی گئیں' بلکہ ان کی غرض یہ وضاحت تھی کہ ان کا عموم ایسا عموم نہیں جو سائل کے فہم کے مطابق ہو جس میں عربی افرادی وضع

کی وضاحت ہے۔ اور تفصیلات میں آپ خود غور کرلیں اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

فصل

جب گزشتہ بیان ثابت ہوچکا تو اب تخصیص یا منفصل کے ساتھ ہوگی یا متصل کے۔

اگر متصل سے ہو جیسے استثناء اور صفت اور غایت اور بعض کا بدل وغیرہ تو فی الحقیقت یہ کسی چیز کا اخراج نہیں بلکہ لفظ کے عموم میں متکلم کے قصد کی وضاحت ہے تاکہ سامع کو قصد کے علاوہ کسی اور بات کا وہم پیدا نہ ہو۔ اور یہ بات ؀جو یہ کے اس قول میں دیکھی جاسکتی ہے: "لال زید" اس کے لئے جو اسے نہیں پہچانتا۔ جیسے صرف "زید" اس کے لئے جو اسے پہچانتا ہو۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ لال زید ایسا اسم ہے جس کی متکلم کے قصد کی نسبت سے مدلول زید سے پہچان کرائی گئی ہے۔ جیسا کہ موصول اپنے صلہ کے ساتھ ہے۔ وہ اسم ہے دونوں میں سے ایک نہیں۔ اسی طرح جب آپ "درزی آدمی" کہتے ہیں تو سامع اسے پہچان لیتا ہے۔

کو دیکھا جائے۔ بلکہ ان کی غرض ایسی آیات میں شارع کے مقاصد کے مطابق استعمالی وضع دیکھنا ہے اور جو کچھ اس مقام کی اور حال کے اقتضاء کی تعیین کرے اور اسی کے مطابق اس کا قول وما سوی ذالک اس بیان کی طرف ہے جو اس فصل کے ابتداء میں گزر چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عبارت کی صحت لا ان المقصود ہے نہ کہ لان جیسا کہ اصل نسخہ میں ہے۔

۳۔ یعنی وہ اتنا ہی عموم ہے جس قدر اس میں شرع کے مقاصد ہوں جنہیں شرعی قواعد کا فہم سمجھا جائے یعنی صحابہ نے فی نفسہ عدم لفظ کی حد کے نزدیک وقوف سے عموم کو نہ سمجھا اور نہ ہی اس اعتبار سے خصوص سمجھا کہ وہ تخصیص ہے اور اس چیز کا اخراج ہے جو اس میں داخل تھی تا آنکہ وہ مخصص منفصل کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہو جائے۔

گویا وہ "زید" کے مرادف ہے۔ اندریں صورت پورا مجموعہ دلالت (۱) کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ بات استثناء میں واضع ہو جاتی ہے۔ جب آپ "دس مگر تین" کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے قول "سات" کے مرادف ہے۔ گویا وہ ترکیبی حالت کے مقابلہ میں دوسری وضع ہے۔ جب یہ صورت ہو تو حکم لگنے میں نہ لفظاً کوئی تخصیص ہوتی ہے اور نہ قصداً (۱) اور اسے مجاز کہنا بھی درست نہیں کیونکہ اہل عرب کے ہاں آپ کے اس قول "ما رایت اسدا یفترس الابطال" (میں نے کوئی ایسا شیر نہیں دیکھا جو پہلوانوں کا شکار کرتا ہو) اور اس قول "ما رایت رجلا شجاعا" میں نے ایسا کوئی بہادر آدمی نہیں دیکھا) میں فرق ہوتا ہے۔ پہلا مجاز ہے اور دوسرا حقیقت۔ ایسی صورت میں اہل عرب کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا نہ کہ اس طرف جو کلام کی پیچیدگیوں میں عقل تصور (۲) کرتی ہے۔

۱۔ اس میں تخصیص نہیں۔ یہ تو اس میں حقیقت ہے۔ اور یہ ابوالحسین کی رائے ہے۔ جو کچھ بھی کسی مستقل کے بغیر جیسے شرط، استثناء اور صفت سے خاص کیا جائے تو باقی ایسا لفظ رہ جائے گا جس میں حقیقت ہوگی۔ اسی لئے یہ مذکورہ باتیں معنی مقصود پر دلالت کرنے والے کے جزء کی طرح ہو جاتی ہیں۔ اور ان کے ساتھ دلالت کرنے والا ایسے ہو جاتا ہے جو ابتداء اس معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا تھا۔ اور مؤلف کا قول "ویظهر ذالک فی الاستثناء" کیونکہ وہ ایسا عام ہے جس نے بعض کو نکال ڈالا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں اکرم بنی تمیم (بنی تمیم کا سخی آدمی) الا یہ کہ ان کے بخیل دلائل اور ارادۃ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں۔ اور عام میں کسی چیز کا کوئی مخصص نہیں۔ اسی طرح یہاں عشرۃ (دس) کی مثال ہے۔ جبکہ اسمائے عدد کو عموم سے کچھ تعلق نہیں اس سے غرض صرف کلام سے ایک حصہ کا استثناء ہے جو سات پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ صفت سے زیادہ واضح ہے۔

۱۔ پہلی صورت پر دوسری مترتب ہوتی ہے کیونکہ جب لفظ مراد کی مقدار سے قید کے ساتھ آرہا ہو تو وہ قصداً تخصیص کا محل نہیں ہوتا۔

۲۔ جیسے وہ یہ تصور کرتی ہے کہ آدمی عام نفی کے سیاق میں عموم کو اس کی کسی نوع کے وصف سے محدود کر دیتا ہے اور کم از کم بات جسے وصف کے پہلو سے وہ اختیار کر سکتا ہے کہ رجل کی جگہ کوئی ایسا لفظ اختیار کرے جس کے لئے وہ وضع نہیں ہوا۔ اس صورت میں وہ مجاز ہو گا۔

رہی منفصل کے ساتھ تخصیص تو وہ بھی صیغوں کے عموم میں مقصود کی وضاحت کی طرف راجع ہوتی ہے جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں گزر چکا ہے وہ اس تخصیص کی حقیقت پر نہیں ہوتی جس کا اصولی ذکر کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہی بات اصولی کہتے ہیں کہ مقصود کی وضاحت کی تخصیص مذکورہ صیغوں سے ہوتی ہے کیونکہ وہ سامع کے فہم سے صیغہ کے عموم میں مخصوص کے داخل ہونے کے وہم کو دور کر دیتا ہے۔ داخل ہونے سے مراد اس کے تحت ہونا نہیں ورنہ ایسی تخصیص نسخ سے ہوگی۔ اندریں صورت' جیسا کہ شرح کی گئی ہے منفصل کے ساتھ تخصیص اور متصل کے ساتھ تخصیص میں کچھ فرق نہ رہے گا۔ پھر آپ اپنے بیان اور اصولیوں کے بیان میں کیسے فرق کریں گے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق واضح ہے جو یہ ہے کہ جو کچھ یہاں بیان ہوا وہ عربی یا شرعی استعمال کی اصل میں عمومی صیغوں کی وضع کے بیان کی طرف راجع ہے اور جو کچھ اصولی کہتے ہیں وہ عموم کے صیغہ کی اپنی وضع سے نکل کر خصوص کی طرف چلے جانے کی وضاحت کی طرف راجع ہے۔ گویا ہم یہ وضاحت کرتے ہیں کہ وہ لفظ کی وضع کی وضاحت ہے اور اصولی کہتے ہیں کہ وہ لفظ کے اپنی وضع سے نکل جانے کی وضاحت ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ گویا یہاں واقع تفسیر کی مثال وہ وضاحت (۱) ہے جو کسی مشترک لفظ کے بعد آئے تاکہ وہ اس کی مراد واضح کرے اور اصولیوں کے بیان کی نظیر (۲) وہ ہے جو حقیقت کے پیچھے

۱۔ اور یہ صیغوں کو ان کی وضع سے نہیں نکالتی۔ وہ صرف اوضاع میں سے مراد والی وضع کو نمایاں کر دیتی ہے۔

۲۔ مؤلف نے جو نظیرہ کہا ہے تو اس سے مراد ایسی تشبیہ ہے جو نقل شدہ مجازی معنی اور تخصیص کے بعد باقی معنی کے درمیان فرق کو ظاہر کرنے والی ہو۔ کیونکہ پہلے جملہ کا کچھ حصہ ایسا نہیں جو اس حقیقت پر ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع ہوا ہے۔ بلکہ فقط دوسرے معنوں میں ہے جو اس کے مناسب ہیں جب دوسرے جملہ کا کچھ حصہ ایسا ہے جس کے لئے لفظ وضع ہوا ہے۔ اسی لئے مؤلف نے ان کا بعض حصہ کہا ہے کیونکہ لفظ میں حقیقت موجود رہتی ہے۔

لائی جائے تاکہ یہ واضح کرے کہ اس سے مراد مجاز ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں: میں نے شیر کو دیکھا جو بہادروں کا شکار کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: آیا اصولیوں کا اصول قرار دینا ہے سب کچھ باطل ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر یہ باطل ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ انہوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا تھا۔ حالانکہ یہ امت (۳) خطا پر اکٹھی نہیں ہو سکتی اور اگر یہ بات صواب ہے اور یہی وہ بات ہے جس کا ان کا اجماع تقاضا کرتا ہے' تو جو چیز بھی اس سے معارض ہوگی وہ خطا ہے۔ گویا اس صورت میں جو کچھ پہلے گزر چکا اس کا بیان خطا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس شرط پر اصولیوں کا اجتماع یہ ثابت نہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ثابت ہے تو بھی اس سے گزشتہ بیان کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ انہوں نے عموم کے صیغوں کی صرف اس وضع کا اعتبار کیا ہے جس پر اس کی افرادی وضع دلالت کرتی ہے۔ انہوں نے استعمالی وضع کی حالت کا اعتبار نہیں کیا حتیٰ کہ جب احکام پر استدلال کرنے لگے تو اس کے اعتبار کی طرف رجوع کیا اور ہر ایک نے اپنی رائے کے مطابق اعتبار یا اپنی پسند کی تاویل پر استدلال کیا۔ گویا جو کچھ پہلے گزر چکا ہے وہ ان کے استعمالی صیغوں کے اعتبار سے مستنبط ہے جس میں ہمارا اور اصولیوں کا کوئی اختلاف نہیں۔ الا یہ کہ جو کچھ ان سے سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ علم سے ان کے مقاصد کا احاطہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ان کے کلام کا ماحصل عمدہ ہو سکتا ہے۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

۳۔ یعنی اصولی بھی اپنے فن میں امت ہیں۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ گزشتہ بیان کا ماحصل (۱) یہ ہے کہ بحث صرف عبارت میں ہے معنی پر سب متفق ہیں اور ایسی چیز پر حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں بلکہ بحث ہے ہی اس بات میں جس پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اصولیوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ عام جب خاص ہو تو کیا حجت باقی (۱) رہتی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات دین کے بڑے بڑے مسائل سے ہے۔ کیونکہ بظاہر اس میں اختلاف ہونا بری بات ہے کیونکہ شرعی دلائل کی اکثریت اور ان کا ستون تو یہی عمومات ہیں۔ تو جب ان دلائل کو ہی مختلف فیہ مسائل شمار کر لیا جائے جیسا کہ علماء نے بھی کہا ہے کہ تمام عمومات یا ان کا اکثر حصہ مخصوص ہے تو شریعت کے بڑے حصہ کے متعلق یہ اختلاف پیدا ہو جائے گا کہ آیا وہ حجت بھی ہے یا نہیں؟ اسی طرح کے مطلقات میں بھی غور کیا جائے گا۔ تو

۱۔ یعنی مؤلف کے پہلے جواب سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انجام ایک ہی ہے۔ اگرچہ انہوں نے اس کا نام تخصیص اور جو کچھ عام میں داخل ہے اس کے کچھ حصے کا اخراج' رکھ لیا ہے۔ مگر چونکہ وہ استنباط اور اخذ احکام کے وقت استعمالی وضع کے میںوں کا اعتبار کرتے ہیں' افرادی وضع کا نہیں کرتے لہٰذا انجام ایک ہی رہتا ہے۔ جبکہ عبارت مختلف ہوتی ہے اور اسی بات پر مؤلف نے اس سوال کو مرتب کیا ہے تاکہ اس کا دفاع کر سکے۔

۱۔ یعنی وہ عام جسے کسی مبین (وضاحت کر دینے والی چیز) نے خاص کر دیا ہو جیسے مشرکوں کو مار ڈالو۔ مثال کے طور پر ذمی سے یہ مخصص ہے (کہ اسے نہیں مارا جائے گا) رہا کسی مجمل سے مخصص جیسے یہ عام مخصوص ہو یا اس کے حصول کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ تو یہ بالاتفاق حجت نہیں اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر مبین سے مخصص ہو تو باقی میں علی الاطلاق حجت ہے اور بلخی کہتے ہیں کہ اگر متصل سے خاص ہو تو حجت ہے اور اگر منفصل سے ہو تو حجت نہیں۔

جب آپ اس مسئلہ کو اس مذکورہ اصل پر پیش کریں گے تو ممنوعہ اشکال باقی (۲) نہ رہے گا۔ اور عمومات ہر قول کے مطابق حجت بن جائیں گے۔

اس مقام پر اشکال کبھی ایک دوسری (۱) قباحت کی طرف لے جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآنی عمومات کا معتد بہ حصہ ایسا نہیں جو اپنی حقیقت میں عمومات سے ہو۔

۲۔ کیونکہ جو اس کی عدم حجیت کا قائل ہے وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ صیغہ کو جب خاص کیا جائے تو باقی حصہ کے مسمیات مجاز بن جاتے ہیں بلکہ جو کچھ ان مسمیات کے تحت ہو' مجاز میں اس کے کئی مراتب ہیں تو اس میں لفظ مجمل ہو جاتا ہے لہٰذا اس سے مراد لینے کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ باقی حصہ کے حجت ہونے میں اشکال صرف اس دعویٰ سے پیدا ہوا کہ تخصیص باقی کو مجاز بنا دیتی ہے اور مؤلف کی رائے کے مطابق وہ مجاز نہیں ہو جاتا تو اس بات میں اشکال نہ رہا کہ جو بھی قصد کیا جائے سب میں عام حقیقت ہوتا ہے۔ گویا وہ اس میں حجت ہے اور اس کی حجیت میں اختلاف کا سبب ساقط ہوگیا اور مؤلف کا قول ہے کہ: "ہر قول کے مطابق عمومات حجت ہو جاتے ہیں۔" یعنی وہ اسے لازم ہے۔ اور جو اختلاف کرتا ہے اگر وہ اس پر مطلع ہو جائے جو ہم نے کہا ہے اور اس کی مخالفت کے سبب کے ساقط ہونے کو پہچان لے تو جمہور کے ساتھ اس کی حجیت کا قائل ہو جائے گا۔

۱۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس بات پر انجام پذیر ہوتا ہے کہ مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ جس بات کو ان لوگوں نے تخصیص بالمتصل یا بالمنفصل کا نام دیا ہے وہ تخصیص نہیں۔ اور یہ عمومات خواہ ان کے افرادی وضعی معنی باقی نہ رہیں۔ شارع کی مراد کے اکثر حصہ کو شامل کئے ہوئے ہیں گویا یہ عمومات استعمال اور شرع کے مطابق صرف اس صورت میں چلتے ہیں کہ ان کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہ مقام کے مقتضیٰ اور احوال کے قرائن کا اعتبار ایسے ہی ہے جیسے مجمل کے مبین کا' ایسے نہیں جیسے مجاز کے قرائن جن کے متعلق قولی تخصیص کا مقتضی ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق وہ مقدار جو عام شارع کے مقصود سے حاصل کرتا ہے اس میں وہ مؤلف کی رائے اور اصولیوں کی رائے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور عمومات قرآنی کا وہ اعتماد جس کا قرآن نے ارادہ کیا ہے ایک ہی ہے تا آنکہ ہم باقی میں حجیت کا قول داخل کردیں جن پر وہ پہنچ سکتی ہو۔ اور جن چیزوں کو مؤلف نے قرائن عقلیہ اور حسیہ وغیرہ کا نام دیا ہے اور اصولی انہیں مخصص کہتے ہیں طرفین کے نزدیک ان سے چارہ نہیں گویا جب ہم کہتے ہیں کہ مخصص کی انتہاء کو پہنچنے کے بعد ہی عام کو عمل میں لایا جائے' اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ مبین کی تحقیق کے بعد ہی مجمل پر عمل کیا جائے تو قرآنی کلیات کا ابطال اور اس سے استدلال کا اسقاط کہاں ہوا؟ الا یہ کہ اصولیوں کی رائے کے مطابق حسن ظن اور تساہل کی جہت پر ہو یا مؤلف کی رائے کے مطابق ایسا نہ ہونے پر ہو؟ پھر ان کی رائے کے مطابق جوامع الکلم سے رشتے کہاں رہ گئے اور اس کی رائے ان سے کچھ رشتہ نہ رہے۔ باوجودیکہ وہ مقدار جو تخصیص کے بعد یا بیان کے بعد عام حاصل کرتا ہے وہ ایک ہے۔ اور ان کی رائے کے مطابق ہم یہ کیسے کہہ

اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ تخصیص کے بعد بھی حجت ہے اور اس میں وہ کچھ بھی ہے جو کلیات قرآنی کے ابطال اور اس سے جملہ استدلال کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ الا یہ کہ وہ تساہل اور حسن ظن کی جہت سے ہو' فکر کی تحقیق اور حکم کے یقینی ہونے کی بناپر نہ ہو۔ اور جب اس میں غور کیا جائے تو شرعی دلائل کا بودا پن اور ان کی طرف استناد کی کمزوری معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام پر حجت کے بارے میں علماء نے بسا اوقات حضرت ابن عباس سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قرآن میں کوئی عام نہیں جس کا مخصص نہ ہو۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے:

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (۲۹ ۲) اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

بعد یا بیان کے بعد عام حاصل کرتا ہے وہ ایک ہے۔ اور ان کی رائے کے مطابق ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جوامع کو ان قرائن اور مخصصات کی احتیاج ہے اور مؤلف کی رائے کے مطابق ہم ایسی بات نہیں کہہ سکتے؟ بعد میں مؤلف نے کہا ہے: "حق یہ ہے کہ وہ اپنے اس عموم پر ہیں جسے وہ عربی سمجھ سکتا ہے جو شرع کے مقاصد کو جانتا ہو۔" تو جب وہ اپنی افرادی وضع پر باقی نہ رہیں نہ وہ ایسے عربی کے فہم سے بے نیاز ہوں جو شرع کے مقاصد کو جانتا ہو کہ وہ اس کے لئے قرینہ ہو جس سے وہ مقدار سمجھی جاسکے جو وہ عام سے حاصل کرتا ہے تو وہ ان قرائن اور مقیدات سے بے نیاز نہیں ہوسکتا جن کے متعلق مؤلف نے بھی کہا ہے جس کی غایت یہ ہے کہ وہ انہیں تخصیص کا نام نہیں دیتا۔ بلکہ بیان کا نام ضروری سمجھتا ہے اور مؤلف نے دوسرے فائدہ اور اس فائدہ کے متعلق یہ کیوں نہ کہا کہ عام مخصص کی حجیت میں اختلاف پائے جانے سے پیدا ہونے والی برائی کا مادہ بھسم ہوگیا۔ کیونکہ اختلاف خواہ کتنا ہی کمزور ہو یہ ایسی نزاع ہے جو ان عمومات کے استدلال کو کمزور کر دیتی ہے۔ حالانکہ یہی شریعت کا سہارا ہیں۔ اور تحسین ظن کی راہ سے ان سے اخذ کیا تحقیق نظر اور فیصلہ کے دوٹوک ہونے کے باب سے اخذ کیا۔ اور تیسرا فائدہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ لیکن عمومات صرف جوامع اس صورت میں ہوسکتے ہیں جب ان کے معنی کا قصد کیا گیا ہو اور وہ آزاد ہوں۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا جب کہ لفظ میں حقیقت ہو۔ ایسا مجاز نہ ہو جس میں احتمال ہو۔ جیسا کہ اس کا بیان پہلے وہاں مذکور ہوا ہے جہاں اس شخص کا ذکر ہوا ہے جو اسے اس لئے حجت نہیں سمجھتا کہ اس کے ان مراتب میں اجمال ہے جن کا مجاز میں احتمال ہے۔

اور یہ سب کچھ کلام عرب کے بھی مخالف ہے۔ اور اس کے بھی جو قرآنی عمومات کے متعلق سلف صالح نے فیصلہ کیا اور پوری تحقیق کے بعد زبان میں عربوں کے قصد اور احکام کے مواقع پر شارع کے قصد کے مطابق سمجھا۔

نیز یہ بھی معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جوامع الکلام کے ساتھ بھیجے گئے۔ آپ ؐ کے لئے ممکنہ حد تک بلیغ انداز میں کلام کو مختصر کر دیا گیا۔ جس کا ماحصل قریب الفہم تھا اور اعتبار کے لحاظ سے ان جوامع کا کثیر حصہ یہی عمومات تھے۔ پھر جب یہ فرض کر لیا جائے کہ قرآن میں جوامع موجود نہیں بلکہ وہ کسی وجہ سے مخصصات' مقیدات اور دوسرے امور کے محتاج ہیں تو یہ عمومات جوامع مختصر ہونے سے نکل جاتے ہیں اور جو کچھ ابن عباس ؓ سے منقول ہے اگر وہ درست ثابت ہو جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی۔

عموم کے صیغوں کے بارے میں حق بات یہی ہے کہ جب وہ استعمالی اصل کے طور پر اپنے عموم پر وارد ہوں جن کے عموم کا محل سمجھا جاسکتا ہو کہ ان کا عربی فہم شرع کے مقاصد کی خبر دے رہا ہے تو یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس بحث پر بہت سی فقہ اور اچھے علم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

چوتھا مسئلہ

عمومات عزائم کے متعلق اگرچہ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ رخصتیں انہیں خاص کر رہی ہیں (۱) لیکن حقیقت میں رخصتیں ان کی مخصص نہیں بلکہ وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں۔ اور اگر ان کے متعلق یہ کہا جائے کہ رخصتوں نے انہیں خاص کر دیا ہے تو یہ اطلاق مجازی ہو گا حقیقی نہ ہو گا۔

۱۔ حتیٰ کہ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ: مسافر کے علاوہ باقی لوگوں پر ظہر کی چار رکعات ہیں۔ اور مسافر کے علاوہ باقی لوگوں پر رمضان کے روزے واجب ہیں۔ علی ہذا القیاس گویا رخصتیں عزائم کے دلائل کی مخصص ہو جائیں گی۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ رخصت کی حقیقت مالا یطاق کی نسبت سے واقع ہوگی یا نہ ہوگی۔

پہلی صورت ہو تو وہ حقیقتاً رخصت ہے ہی نہیں کیونکہ جسے طاقت ہی نہ ہو اسے عزیمت سے خطاب نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے موقع پر صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ عزیمت کا حکم اپنی اصل سے اٹھا لیا گیا ہے دلیل یہ ہے کہ مالا یطاق سے تکلیف اٹھالی جاتی ہے۔ اب یہ عزیمت ایک دوسری شکل کی طرف منتقل ہوگئی جس کی کیفیت پہلی کے مخالف ہے۔ مثلاً جو نمازی قیام کی طاقت ہی نہیں رکھتا وہ قیام کا مخاطب نہیں بلکہ اب اس کے لئے بیٹھنا یا پہلو یا پیٹھ کے بل لیٹنا ہی فرض ہوا تو یہی بات اس کے لئے عزیمت ہے۔ اگرچہ یہ دوسری صورت اس کے حق میں رخصت کے معنوں میں ہے کہ اگر وہ کم تکلیف والی صورت اختیار کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ یہ بات نہیں کہ اس سے قیام کا فریضہ ساقط (۱) ہو جاتا ہے۔ جس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اسے ایسا حکم دیا جاتا تو وہ کھڑا ہو کر ہی نماز پڑھتا۔ اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے فریضہ کمال عزیمت پر ادا کیا جائے گا کہ اس نے فریضہ کمال عزیمت پر ادا کیا یا نہیں کیا۔ اور یہ کہنا درست نہیں کہ اس نے کمال پر ادا نہیں کیا۔ جبکہ اس بارے میں تندرست اور قادر شخص بغیر فرق کے مساوی رکھا گیا ہے۔ اب دونوں کے درمیان فرق کرنا بلا دلیل تحکم ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ (مریض نے بھی نماز کو) اپنے کمال پر ادا کیا ہے۔ اور قیام کے عمومی خطاب کے تحت داخل ہونے کا یہی معنی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: رخصت کے ساتھ عزیمت کی وہی نسبت ہے جو کفارہ کی اصل کام سے ہوتی ہے۔ لہٰذا مکلف دونوں میں سے جونسا کام بھی کرے گا تو وہ وجوب کے حکم پر ہوگا اور جب یہ صورت ہے کہ تو اس کا عزیمت والا کام کرنا

۱۔ رخصت کے بارے میں ان کا یہ قول مع قیام المسبب للحکم الاصلی (اصلی حکم کا سبب قائم ہونے کے باوجود) اس حکم کے ساقط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

کمال پر عمل کرنا ہے۔ جبکہ حتمی حکم اس سے اٹھ چکا ہے۔ اور عزیمت کے عموم کی رخصت کے ساتھ تخصیص کا یہی معنی ہے۔ گویا اس بیان (۲) کے مطابق عزائم کے عمومات رخصتوں سے خاص ہو جاتے ہیں۔ اندریں صورت عمومات کے باقی رہنے والا قول درست نہیں رہتا۔

علاوہ ازیں (۳) عزیمت کے حکم کی بقاء اور رخصت کی مشروعیت کو جمع کرنا دراصل دو متنافی باتوں کو جمع کرنا ہے کیونکہ عزیمت کے بقاء کا معنی یہ ہے کہ نماز میں (مریض کا) کھڑا ہونا اس پر حتماً واجب ہے اور رخصت قبول کرنے کے جواب کا معنی یہ ہے کہ قیام پر اس پر حتماً واجب نہیں اور یہ دونوں متناقض قصے ہیں جو ایک مقام پر جمع نہیں ہوسکتے۔ لہٰذا جس شخص کو نماز میں کھڑا ہونے سے تکلیف ہوتی ہو اس کے حق میں عموم کے بقاء والا قول درست نہ رہا۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ رخصت سے رخصت اور عزیمت کے درمیان تخییر ثابت ہوتی ہے۔ اب اگر یہاں عزیمت اپنے حتمی وجوب کی اصل پر باقی رہے تو اس سے واجب اور غیر واجب کے درمیان تخییر لازم آتی ہے۔ اور قاعدہ کے مطابق یہ محال ہے جو ممکن نہیں۔ اور جو بات اس طرف لے جائے وہ بھی ویسی ہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: رخصت کے ساتھ عزیمت کفارہ کے اوصاف کے باب سے نہیں۔ کیونکہ کوئی ایسی دلیل ثابت نہیں جو تخییر کی حقیقت پر دلالت

۲۔ گویا وہ یہ کہہ رہا ہے کہ: مسافر کے علاوہ دوسروں پر ظہر کی چار رکعت حتمی طور پر واجب ہیں۔ اب اگر مسافر دو رکعت یا چار رکعت ادا کرتا ہے تو درست ہے اور ان چار رکعت کا حتمی ہونا بھی اٹھ جائے گا جو غیر مسافر پر واجب تھیں اور یہ عزیمت کی دلیل کے عموم کی تخصیص ہے۔

۳۔ یہ وجہ اور جو اس کے بعد ہے دونوں پہلی وجہ پر مبنی اور اسی پر موقوف ہیں تاآنکہ کوئی جھوٹ اسے باطل بنا دے اسی لئے پہلی وجہ کے ابطال کا جواب ہی ان دونوں اعتراضات کے ابطال کو کافی ہے۔ اب باقی وہ بات رہ گئی جسے مؤلف نے دوسری وجہ کا جواب بتایا ہے۔ اور اس میں جو کچھ ہے وہ بھی آگے آرہا ہے۔

کرتی ہو۔ بلکہ جو بات رخصت کی حقیقت سے متعلق آئی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص رخصت پر عمل کرے اس پر کچھ گناہ نہیں۔ یہ بات نہیں کہ مکلّف عزیمت اور رخصت میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ نیز کتاب الاحکام کی فصل العزائم والرخص میں ان دونوں کے درمیان فرق کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عزیمت اپنے خطاب میں اپنی اصالت اور اپنے کمال پر ہوئی اور مخالفت کے لئے دوسرا (۱) حکم ہے۔

علاوہ ازیں عزیمت کا خطاب اللہ تعالیٰ کے حق کی جہت سے ہے اور رخصت کا خطاب بندے کے حق کی جہت سے ہے۔ یہ دونوں ایک ہی جہت سے مخاطب پر وارد نہیں ہوتے بلکہ دو مختلف جہتوں سے ہوتے ہیں اور جب جہتیں مختلف ہو جائیں تو ان میں جمع ممکن اور اجتماع کی صورت میں موہومہ تناقض زائل (۱) ہو جاتا ہے۔ اور مشقت کی بناپر (۲) عزیمت کے پیچھے ہٹ جانے کی مثال عزیمت کا خطاء، نسیان، اکراہ اور دوسرے ایسے عذروں کی بناپر پیچھے ہٹ جانے کی طرح ہے جو اپنے وجود کے

۱۔ اور وہ یہ ہے کہ گناہ نہیں ہوتا۔

۱۔ یہ کیسے جبکہ خطاب کرنے والا ہر حال میں ایک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ دونوں خطاب اللہ کے حق کی جہت سے ہوں یا آدمی کے حق کی جہت سے یا بٹے ہوئے ہوں جیسا کہ مؤلف کہہ رہا ہے۔ گویا اشکال باقی رہتا ہے اور اس جواب سے رفع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عزیمت سے مکلّف کو جو تکلیف دی ہے حتمی ہے۔ اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہے اور جس چیز کی تکلیف بندے کے حق کے لئے دی ہے وہ غیر حتمی ہے اور ایک ہی قضیہ کی تکلیف کے تناقض میں آٹھ اکائیوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تکلیف کا سبب اگر کسی بھی اکائی میں مختلف ہو جائے تو تناقض حاصل ہوگا۔ جسے یا تو تخصیص سے دور کیا جاسکتا ہے یا اس جواب سے کہ رخصت کے ساتھ عزیمت کفارہ والی چیزوں کے باب سے نہیں ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ "ہل ہی؟" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی ہے۔

۲۔ یعنی وہ طاقت معدوم نہیں ہوتی جس کی موجودگی میں تکلیف نہ رہے۔ اب بحث اس بات میں باقی رہ جاتی ہے کہ آیا نسیان اور جو کچھ اس کی وجہ سے ہو "لا یطاق" ہے یا ان چیزوں سے ہے جن میں صرف مشقت ہوتی ہے؟ اگر پہلی صورت ہو تو ضروری ہے کہ تکلیف ساقط ہو جائے کیونکہ ان دونوں میں کوئی فارق نہیں۔ اور عنقریب اس کلام کا تتمہ آرہا ہے۔

ساتھ خطاب کو متوجہ (۳) ہوتے ہیں جبکہ عزیمت کے پیچھے رہ جانے سے نہ کوئی گناہ ہوتا ہے اور نہ ہی ممنوع بات کا مقام ہوتا ہے۔ نیز اس پر ایک دوسرے معنی کی بنیاد اٹھتی ہے جو اس مسئلہ اور اس کے علاوہ (۴) مسائل کو عام ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے عمومات جو عزائم ہوں جب کسی بھی عذر کی بنا پر اس کے مخالف سے گناہ اٹھ جائے تو ان عزائم کے احکام بلا کی تخصیص اپنے عموم پر متوجہ ہوتے ہیں اور اگر ان پر یہ لفظ استعمال کئے جائیں کہ عذروں نے ان کی تخصیص کر دی تو یہ مجاز کی بنا پر ہو گا' حقیقت کی بنا پر نہ ہو گا اور اس لئے بھی کہ ہم اسے علیحدہ مسئلہ شمار کر سکیں اور وہ ہے:

پانچواں مسئلہ

اس مسئلہ کی صحت پر دلائل پہلے گزر چکے۔ (۱) اور یہ مسئلہ اگرچہ ایک دوسری وجہ پر مختلف فیہ ہے تاہم درست بات یہی ہے اسے رخصتوں کے ساتھ عزائم کے قائم مقام سمجھا جائے تاکہ ہم اس مسئلہ کو دو مقامات میں فرض کر سکیں۔

۳۔ حدیث میں جو رفع کا لفظ آیا ہے اس کا معنی رفع اثم ہے نہ کہ رفع تکلیف۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ نسیان زائل ہونے کے بعد جو کچھ رہ گیا ہو اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

۴۔ اگرچہ ایسی نہ ہو جسے رخصت کہتے ہیں۔

۱۔ پہلی دلیل میں مؤلف نے یہ کہا تھا: "جسے طاقت نہ ہو عزیمت کا مخاطب نہیں ہوتا۔ گویا خطاب تکلیف مالا یطاق اٹھانے کی وجہ سے اصل سے مرفوع ہے۔ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں اس دلیل کو جاری کرنا مناسب نہیں کیونکہ اس سے نتیجہ ہمارے مطلوبہ نتیجہ کے برعکس نکلے گا اور اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ نسیان اور خطاب کے ساتھ تکلیف نہیں۔ نیز علماء یہ بھی کہتے ہیں احکام کی بجاآوری کے لئے تکلیف میں فہم اور قدرت دو شرطیں ہیں اور اس کا جواب انہوں نے نشہ میں مدہوش کی طلاق سے دی ہے جس میں شرط مفقود ہوتی ہے کیونکہ وہ اسباب سے احکام کے ربط کی قبیل سے ہے۔ گویا یہ وضعی خطاب ہے' تکلیفی نہیں اور یہی بات یہاں مسئلہ میں اشکال ڈالتی ہے اور اس کے پہلے قول ونظیر تخلف العزیمة للمشقة تخلفها للخطا والنسیان والاکراه وغیرها من الاعذار التی بتوجه الخطاب... الخ کی بنا پر بھی اشکال ڈالتی ہے۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ ان سب کی طرف تکلیف کی توجہ کے قول پر جاری ہے اور اس طرف اس نے اپنے اس قول وان

پہلا مقام (۲) وہ ہے جس میں مکلف سے خطا واقع ہو اور وہ کسی ایسے حرام کام میں جا پڑے جس کی حرمت کی علت نص یا اجماع یا کسی دوسری وجہ سے ظاہر ہے۔ جیسے کسی نشہ آور چیز کو پینے والا اسے حلال سمجھ بیٹھا ہو۔ نیز یتیم کا یا کسی دوسرے کا مال کھانے والا جو اس سے اپنے لئے فائدہ اٹھانے کا گمان رکھتا ہو یا مسلم کا قاتل جو اسے کافر سمجھ رہا ہو۔ یا اجنبی عورت سے صحبت کرنے والا جس کے متعلق اس کا گمان ہو کہ وہ اس کی بیوی یا لونڈی ہے۔ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے کام۔ کیونکہ جن مفاسد کی بنا پر یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں وہ مفاسد یا واقعتاً ہوتے ہیں یا متوقع ہوتے ہیں۔ منشیات کو پینے والے کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بات اسے اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دیتی ہے۔ یتیم کا مال کھانے والا اس کا وہ مال لے لیتا ہے جس سے یتیم کو نقصان پہنچتا اور فقر حاصل ہوتا ہے اور مسلم کا قاتل ایسی جان کا خون لیتا ہے کہ:

کان مختلفا فیھا میں اشارہ کیا ہے۔ اس قول کے مطابق شرط کا معنی یہ ہوگا کہ وہ مواخذہ میں شرط ہے نہ کہ تکلیف کی توجہ کی اصل میں۔ بات یہی ہے اور مؤلف کا بیان پہلے افاضہ کے احکام کے باب میں گزر چکا ہے کہ یہ مرتبہ عفو میں ہے اور یہ احکام خمسہ سے زائد ہے اور اس پر اثباتاً اور نفیاً دلائل قائم کئے اور اس قول کے مطابق اس کے ثبوت میں کئی مقامات کا ذکر کیا اور وہاں بھی اس بحث کو اسی بات پر ختم کیا جس پر یہاں کیا ہے کہ اس بحث پر کسی فقہ کی بنیاد نہیں پڑ سکتی اور یہ کہ اس کا ترک ہی بہتر ہے۔ اگر آپ چاہیں تو وہاں مراجعت فرمائیں۔

۲۔ ان دونوں مقامات پر مفروضہ مسئلہ تمثیل کے باب سے ہے استقصاء کے باب سے نہیں کیونکہ وہ اس سے وسیع تر ہے اور انواع ثلاثہ میں سے نوع اول میں مذکور عفو کے مرتبہ سے متعلق مؤلف کا بیان گزر چکا ہے۔ اور وہ ایسی معارض دلیل کے ساتھ وقوف ہے جو اس کی طرف قصد کرے۔ وہاں مؤلف نے رخصت کے مقتضی کے باوجود عزیمت کے عمل کو اس میں شامل کر دیا۔ جیسے کسی نشہ آور چیز پینے والے کو اس میں داخل کر دیا ہے جو اس کے حلال ہونے کا گمان رکھتا ہو اور اجتہادی مسائل میں قاضی کی خطا کو اس میں شامل کر دیا جب تک کہ اس نے نص یا اجماع یا مقدمات میں خطا نہ کی ہو اور اسے صرف اپنے قول ظھورت الخ سے مقید کیا ہے تا آنکہ اس کا بعد والا قول فھل یسوغ ان یقال الخ آتا ہے یعنی مصالح کی نگہداشت اور اس پر احکام مبنی ہونے کے باوجود ایسا کہنا ممکن نہیں۔ اور ایسی ہی بات دوسرے مقام کے بارے میں کہی جاتی ہے۔

وَمَنْ قَتَلَهَا فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا (۵/۳۲)

اور جس نے اسے قتل کیا وہ ایسے ہے جیسے اس نے سب لوگوں کو قتل کر دیا۔

اور اجنبی عورت سے صحبت کرنے والا کبھی اپنے پانی سے مخلوق کی نسب میں اختلاط کرنے کا سبب بنتا ہے تو کیا ایسی چیزوں کے بارے میں یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اجازت دی ہے اور ان کا حکم (۱) دیا ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ (۲) یہ خطا کار کا عذر رفع حرج اور اس کے گناہ کو اٹھاتا ہے۔ معہذا ان کی تلافی بھی مشروع کی تاکہ ان چیزوں کا مفسدہ زائل ہو سکے جن کا ازالہ ممکن ہے جیسے مال کے لحاظ سے تاوان اور ضمانت' جان کے لحاظ سے دیت کی ادائیگی اور غلام کو آزاد کرنا اور حق مہر ادا کرنا نیز بچے کا صحبت کرنے والے سے الحاق۔ اور اس سے ملتے جلتے کام ہیں (جن سے ممکنہ ازالہ سے تلافی کی گئی ہے۔)

۱۔ مناسب یہ ہے کہ یہاں "و" کے بجائے "آوَ" ہو تاکہ اباحت اور امر کی نفی ہو جائے۔ اب توجہ کرنے والی صرف نہی باقی رہ جائے گی جیسا کہ عنقریب مؤلف کے کا دفع حکم التاثیم المرتب علی التحریم اور اس کا بعد والا قول ماورا بما اخطاء فیہ او ماذونا لہ فیہ اس کی تائید کرتا ہے کہ یہ مقام "او" کا ہے۔

۲۔ یعنی بلکہ اس سے منع کیا جس کی غایت یہ ہے کہ خطاکار کا عذر کی بناپر مؤخذہ نہ ہو گا اس سے مراد یہ ہے کہ مکلف کے ہر عمل میں اس کے فعل کے لئے یا تو اس پر اباحت متوجہ ہوتی ہے یا امر۔ رہی نہی تو یہاں ان امور میں نہ اباحت کی بات ہے اور نہ امر کی۔ اب باقی صرف یہ بات رہ گئی کہ نہی توجہ کرے اور اس کی غایت یہ ہے کہ مؤاخذہ کی شرط پوری نہ ہونے کی بناپر مؤخذہ نہ ہو اور کبھی اسے اس بات پر دلیل کے طور پر ذکر کرتا ہے کہ کئی واقعات اللہ کے حکم سے خالی ہوتے ہیں اور اس کے ثبوت پر دلیل مرتبہ عفو ہے اور یہ دونوں اس بات پر مبنی ہیں کہ جن دو شرطوں کا ابھی ذکر ہوا ہے اگر وہ نہ پائی جائیں تو تکلیف سرے سے ہے ہی نہیں بخلاف اس بات کے جسے اس نے اس مسئلہ اور اس سے پہلے مسئلہ میں یہ کہہ کر ونظیر تخلف العزیمۃ للمشقۃ الخ جاری کیا ہے۔

قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (۷/۲۸) — آپ کہہ دیجئے کہ اللہ ہرگز بے حیائی کا حکم نہیں دیتا۔

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَاءِ ذِى الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْىِ (۱۶/۹۰) — بے شک اللہ تعالیٰ عدل و احسان اور قرابتداروں کو دینے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی کے کاموں، منکرات اور سرکشی سے روکتا ہے۔

سوائے اس کے کہ خطا کا عذر اور حرمت پر مرتب ہونے والے گناہ کے حکم کو اٹھا دیتا ہے۔

دوسرا مقام جبکہ حاکم فیصلہ میں غلطی کر جائے۔ مال مالک کے علاوہ کسی دوسرے کے حوالہ کر دے یا بیوی کا اس کے خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں فیصلہ کر دے یا ایسے شخص کو سزا دے جو سزا کا مستحق نہ تھا اور جو مستحق تھا اسے غلطی سے چھوڑ دے یا کسی بے گناہ کو قتل کر دے خواہ خطا دلیل میں ہو یا گواہیوں میں ہو۔ اور ایسے ہی دوسرے کام۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: (۱)

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ (۵/۴۹) — اور اللہ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس کے مطابق فیصلہ کرو۔

نیز فرمایا:

وَاَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۶۵/۲) — اور اپنے میں سے دو صاحب عدل گواہ بنا لو۔

تو جب حاکم خطا کرے اور اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کا مامور تھا؟ یا وہ جھوٹے گواہوں کی گواہی لیتا ہے تو

---

۱ یعنی وہ ان چیزوں سے ہو جن کی تحریم کی علت نص سے ظاہر ہو چکی ہو۔

کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ ان کی گواہی لینے (۲) اور اسے قبول کرنے کا مامور تھا؟ یہ باتیں احکام میں مصالح کی نگہداشت کی بناپر جائز نہیں خواہ یہ فضیلت کے طور پر ہوں۔ جیسا کہ ہماری ترجیح ہے یا لزوم کے طور پر ہوں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں سوائے اس کے کہ وہ صحیح معاملہ تک پہنچ سکنے میں معذور تھا جیسا کہ گزر چکا اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

اگر یہ فاعل اور یہ حاکم اس چیز کا مامور تھا جس میں اس نے خطا کی ہے یا اس میں ماذون تھا تو جب اسے دلائل کے مقتضی کے خلاف پر خبر ہوگئی تو اسے معاملہ کی تلافی کا حکم ہے۔ کیونکہ ایک حکم میں اور دوسرے حکم میں کوئی فرق نہیں اور نہ ہی اجازت' اجازت میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ سب ابتدائی ہیں۔ البتہ تلافی کا ایک کو چھوڑ کر دونوں میں سے کسی ایک کے بعد ہونا ایسی چیز جس کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اور یہ اس بات کے خلاف ہے جس پر مصالح کا اعتبار ولالت کرتا ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس رائے کا التزام کرے اور محض تعبدی احکام پر (۱) چلے اور اسے تربیت سمجھے کہ حرج تکالیف میں رہ گیا ہے اور اصابت بذات خود

۲۔ مؤلف کی مراد یہ ہے بلکہ وہ اس سے منع کیا گیا ہے اور یہ کیوں نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ مکلف میں نظر اور اپنے اجتہاد میں خود مامور ہے اور وہ اسی حد تک مکلف ہے۔ یہ بات نہیں کہ اسے پوری پوری تحقیق کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی لئے ایک نیا کام متوجہ ہوتا ہے جو اس کے بگاڑ کی تلافی کر سکے۔ جیسا کہ مؤلف اس کی طرف بعد میں اشارہ کرے گا۔ اور اس کا قول "لا فرق بین امر وامر الخ" سے مراد وہ واضح فرق ہے جو بنفسہ مصالح پر احکام کو بنا کرنے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ فاعل اور حاکم کے لئے تکلیف اتنی ہی ہے جس کی وہ طاقت رکھتا ہو اور اسے صواب خیال کرتا ہو۔ پھر جب اس کے ظن میں خطا ظاہر ہو جس سے کسی دوسرے پر ظلم یا فساد مترتب ہوتا ہو تو اس ظلم کے ازالہ کے لئے ایک نئی تکلیف وارد ہوتی ہے اور یہ بات مصالح کی نگہداشت اور اس پر احکام بنا ہونے کے لوازمات سے ہے۔ تو اگر ہم اسے اس بات پر جاری کریں کہ یہ مرتبہ عفو سے ہے یا یہ کہ ہر واقعہ میں اللہ کا حکم ضروری نہیں تو اس کی بہت زیادہ وضاحت کرنا پڑے گی۔

۱۔ جو کچھ آپ جان چکے ہیں اس کے مطابق یہ ضروری نہیں۔ مؤلف کے کلام میں اشکال اس سے پیدا ہوتا ہے کہ حاکم نے جو غلطی کی وہ منہی عنہ تھی جس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر مجتہد غلطی کرے تو

حرج (۲) ہے یا ایسی تکلیف ہے جو بس میں نہیں۔ اسے تو صرف اس چیز کی تکلیف دی گئی ہے جسے وہ صواب سمجھتا ہو۔ اور کبھی اس نے ایسا گمان کیا ہو تو چاہئے کہ مامور بہ یا ماذون فیہ ہو اور تلافی اس کے بعد دوسرا معاملہ ہے جو نئے خطاب سے ہے تو یہ رائے ظاہر پر جاری ہے شریعت میں سمجھ پیدا کرنے پر نہیں اور یہ بیان اور اوامر و نواہی کی فصل میں گزر چکا ہے اور اگر یہ مسئلہ درپیش نہ (۱) ہوتا تو اس میں ترک کلام ہی بہتر تھا کیونکہ اس پر قابل اعتبار فقہ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

چھٹا مسئلہ

عموم جب ثابت ہو جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ صرف عموم کے صیغوں سے ہی ثابت ہو بلکہ اس کے دو طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ: جب عموم کے صیغے وارد ہوں اور یہ طریقہ اہل اصول کے کلام میں مشہور ہے۔

بھی اسے ثواب ہو گا اور اس کے لئے ایک اجر ہے اور درست فیصلہ پر پہنچنے والے کے لئے دو اجر ہیں اور یہ بات حکم میں ہر مجتہد کے لئے برابر ہے خواہ وہ قاضی ہو یا مفتی ہو یا کوئی اور ہو تو کیا اسے منہی عنہ پر ثواب ملے گا؟ اور عنقریب کتاب الاجتہاد کے پہلے مسئلہ میں مؤلف کا بین آرہا ہے جہاں اجتہاد کی اس قسم کو تحقیق مناط کا نام دیا گیا ہے جس میں گواہ کی شہادت اور اس کی عدالت وغیرہ کے معلوم کرنے میں انتہائی کوشش صرف کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلہ پر کیسے ثواب ہو گا جبکہ مؤلف کی رائے کے مطابق منہی عنہ ہے؟ تو جس چیز کو مؤلف نے اختیار کیا ہے اسے لازم قرار دینے کی برائی ایسی ہے جو اس سے الگ نہیں ہو سکتی۔

۲۔ کیا یہ مصالح ہی کا اعتبار نہیں؟ پھر ہم مؤلف کے ساتھ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہم محض تعبد پر چلتے ہیں؟ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس نے اسے تربیت کا نام دے دیا ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۱۔ اصلی مباحث کی راہ میں جو مسائل پیش آجاتے ہیں وہ بہت ہیں۔ اگر مؤلف اس مقدار سے انہیں پورا کرنا شروع کر دے تو میدان ایسے ذکر سے وسیع تر ہو جائے گا جس پر فقہ کی بنیاد نہیں پڑتی۔ کتاب کے مقدمات میں مؤلف نے اس بات کو ناپسند کیا ہے اور یہ تو آپ جانتے ہیں کہ مؤلف اس مسئلہ کو کتاب الاحکام کے مسئلہ مرتبہ عفو میں پوری تفصیل سے بیان کر چکا ہے۔ پھر یہاں اسے محض تخصیص کی مناسبت سے ذکر کر دیا ہے کہ آیا یہ اس میں شمار ہوتا ہے یا نہیں۔

دوسرا طریقہ : معنی کے مواقع کا استقراء ہے تا آنکہ ذہن میں کلی عام کا حکم حاصل ہو جائے اور وہ حکم میں ایسے عموم کے قائم مقام ہو جو صیغوں سے مستفاد ہوتا ہے۔ اس دوسرے طریقے کی صحت کے چند وجوہ ہیں :

پہلی وجہ :استقراء کی شان ہی ایسی ہے کیونکہ اس معنی کی جزئیات میں غور و خوض کیا جاتا ہے تاکہ اس جہت سے عام حکم ثابت ہو جائے۔ خواہ یہ حکم یقینی (۱) ہو۔ یا ظنی (۲) ہو۔ اور یہ عقلی اور نقلی علوم جاننے والے دونوں کے ہاں امر مسلم ہے۔ پھر جب استقراء مکمل ہو جائے تو ہر فرد کے بارے میں علی الاطلاق اندازہ (۳) سے حکم لگایا جاتا ہے اور یہی اس عموم کا معنی ہے جو اس مقام پر مراد ہے۔

دوسری وجہ اس سے مراد معنوی تواتر ہو کیونکہ حاتم کی سخاوت مثلاً صرف اطلاق بلا تقید اور عموم بلا تخصیص کی بناپر ثابت ہوتی ہے۔ بے شمار ایسے واقعات منقول ہیں جن کے حالات اگرچہ مختلف ہیں لیکن ان سب میں سخاوت کا مفہوم موجود ہے حتیٰ کہ سامع کو حاتم کے متعلق حکم لگانے کے لئے ایک کلی حاصل ہوتی ہے اور وہ سخاوت ہے اور کچھ مخصوص واقعات اس افادہ کو مجروح نہیں کرتے۔ اسی طرح جب ہم یہ فرض کرلیں کہ مثلاً دین میں حرج کو اٹھا دیا گیا ہے جو صیغہ عموم میں موجود نہیں۔ تو خصوصاً چند در چند واقعات سے استفادہ کریں گے جن کی جہات گو مختلف ہوں مگر رفع حرج کی اصل میں متفق ہوں۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پانی کی طلب میں مشقت ہو تو تیمم مشروع ہے اور قیام میں مشقت کی صورت میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا' سفر میں قصر اور روزہ نہ رکھنا' سفر' مرض اور بارش کے دوران دو نمازیں جمع کرنا' قتل اور سزا کی مشقت کے وقت کلمہ کفر کہنا' جان ضائع ہو جانے کے

---

۱ یعنی جب یقین کامل ہو۔

۲ جب فقط بیشتر جزئیات میں ہو۔

۳ یعنی فرض کیا جاتا ہے اگرچہ اس بارے میں نص نہ آئی ہو۔ مخفی نہ رہے کہ اس صورت میں یہ ظنی ہی قسم ہو گا۔

خوف (۱) سے، جو سب سے بڑی مشقت ہے مردار وغیرہ کھانے کی اباحت، قبلہ معلوم نہ ہوسکنے کی وجہ سے کسی طرف بھی منہ کرلینا، زخموں اور موزوں پر مسح تاکہ انہیں اتارنے کی مشقت نہ ہو اور ضرر رفع ہوسکے اور روزوں میں ایسی چیزوں سے معافی جو جسم میں چلی جائیں اور ان سے بچنا مشکل ہو جیسے رستے کا غبار وغیرہ بہت سی جزئیات ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع کا قصد رفع حرج ہے لہٰذا استقراء (۲) پر عمل کرتے ہوئے ان سب ابواب میں ہم علی الاطلاق

---

۱ اباحت سے مراد اذن ہے اور ضائع ہونے کا خوف جو بھوک کی شدت کی وجہ سے شدید تکلیف سے عام ہو ورنہ اباحت دونوں طرفوں کو برابر رکھنے کے معنی میں ہوگی یا مالا حرج فیہ کے معنی میں جس پر مؤلف کا بیان گزر چکا ہے کہ وہ اس صورت میں ہوگا کہ گراںبار مشقت کو دور کرسکے نہ وہ جو ضائع ہوجانے کا موجب ہو ورنہ یہ واجب ہوگا (کہ وہ اپنی جان بچائے)۔

۲ یہ پہلی اور دوسری دلیل کے نتیجہ کے درمیان تطبیق ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کیونکہ جس طرح مؤلف نے بیان کیا ہے یہ آپس میں گڈ مڈ ہوگئے ہیں۔ اس نے معنوی تواتر ثابت کرنے کے لئے استقراء کا طریقہ اپنایا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ جزئیات اس کلی کو شامل کئے ہوتی ہیں جس کا اثبات مراد ہو۔ ان جزئیات کے متعدد اور کئی اقسام ہونے کی بنا پر ان سے ایسا ثبوت سمجھا جاسکتا ہے جو قدر مشترک ہو۔ مؤلف نے صرف ثبت فی ضمنہ (اس سے ضمنا ثابت ہو جاتا ہے) کہا ہے۔ یہ نہیں کہا کہ ہمارا زیر بحث مسئلہ ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہاں معروف معنوں میں تواتر معنوی نہیں ہے۔ جیسے حاتم کی سخاوت۔ کیونکہ یہ جزئی کا وصف ہے جو حاتم ہے۔ اب حاتم کی سخاوت کی خبروں کی ہر جزئی بلا واسطہ یہ بات ثابت کرنے کے لئے اس وصف کی طرف لوٹے گی بخلاف عموم یا کلی کے اثبات کے جو جزئیات کے استقراء سے ہو کیونکہ ہر جزئی بلاواسطہ عام کے عموم کو ثابت کرنے والی نہیں ہوتی تاآنکہ اس مجموعہ سے معروف معنوں میں تواتر معنوی بن جائے۔ بلکہ یہ تو صرف کلی کے عام معنی کے لئے ان جزئیات کے ضمن میں آیا ہے۔ لہٰذا ان جزئیات کے تعدد اور تنوع سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حکم جزئی کی خصوصیت کا نہیں۔ یہ ہے اس کے کلام کی وضاحت۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مؤلف کا بیان پورا ہو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر استقراء خواہ وہ جزئی ہی ہو ان معنوں میں تواتر معنوی ہے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے قول کے منافی ہے کہ تواتر سے جزئی علم حاصل ہوتا ہے۔ جس کی شان یہ ہے کہ وہ احساس سے حاصل ہو۔ جیسے مثلاً مکہ کا موجود ہونا۔ اسی لئے یہ ذات کے علوم میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ ان کے مسائل کلیات ہیں اور ہم یہاں اسے کلی اور عام ثابت کررہے ہیں۔ غور فرمائیے۔

رفع حرج کا حکم لگاتے ہیں۔ گویا کہ وہ عموم لفظی ہے تو جب تواتر معنوی کا اعتبار ثابت ہوگیا تو اس کے ضمن میں وہ بات بھی ثابت ہوگئی جو ہمارے زیر بحث ہے۔

تیسری وجہ: سلف صالح نے سد ذرائع کے قاعدہ پر اسی معنی کی بناپر عمل کیا جیسے انہوں نے قدرت رکھنے کے باوجود عید الاضحیٰ کے دن (۱) قربانی کرنا چھوڑ دی یا جیسے حضرت عثمانؓ نے اپنے حج کے دوران لوگوں کے ساتھ پوری (۲) نماز پڑھی۔ اور صحابہ نے آپ کے عذر کو تسلیم کیا جو آپ نے سد ذریعہ کی بناپر پیش کیا تھا۔ ایسے ہی دوسرے کام ہیں جو اس کلی کے افراد ہیں جن پر انہوں نے عمل کیا۔ حالانکہ ان کے متعلق نص آئی ہے کہ وہ خاص امور ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (۲/۱۰۴)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو راعنا نہ کہا کرو۔

نیز یہ ارشاد:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶/۱۰۸)

اور تم انہیں گالی نہ دینا جنہیں یہ لوگ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، پھر وہ لوگ بلا سوچے سمجھے از راہ دشمنی اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

---

۱ جیسا کہ بیہقی نے حضرت ابوبکر و عمرؓ کے متعلق نکالا کہ وہ دونوں اس کراہت سے قربانی نہیں دیتے تھے کہ لوگوں کو یہ گمان نہ ہو کہ وہ انہیں واجب سمجھتے ہیں۔ ایسا ہی ابن عباس، بلال، ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے۔

۲ بیہقی نے حضرت عثمان سے متعلق روایت کیا کہ انہوں نے منیٰ میں پوری نماز پڑھی۔ پھر خطبہ دیا اور کہا: قصر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دونوں ساتھیوں (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ) کی سنت ہے لیکن یہاں کچھ کم عقل نئے اسلام والے ہیں میں ڈرتا ہوں کہ وہ اسے طریقہ بنا لیں گے' اھ۔ اور طغام الناس (زبر کے ساتھ) کا معنی ان کا کم عقل اور بے وقوف ہوتا ہے اور یہ بیان پچھلے مسئلہ میں آرہا ہے۔

اور حدیث میں ہے (۱) "کسی شخص کا اپنے والدین کو گالی دینا کبیرہ گناہ ہے۔
(۲) اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ اور یہ خاص امور ہیں جو ایک دوسرے سے ملتے نہیں۔ اس کے باوجود علماء نے محض سد ذرائع کے طور پر ان پر حکم لگایا ہے اور یہ بات کسی اشکال کے بغیر ہمارے بیان پر دلیل ہے۔

اگر کہا جائے کہ: اس طرح جزئی واقعات سے کلی کے معنی کشید کرنا غیر واضح ہے اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ بات صرف عقلیات میں ممکن ہے شرعیات میں نہیں۔ کیونکہ عقلی معانی ایسے بکھرے ہوئے ہیں جو ترکیب کو قبول نہیں کرتے اور ایسے متفق ہیں جو اختلاف کو قبول نہیں کرتے۔ تو عقل ان میں ایسی چیز کا حکم لگاتی ہے جو اسی جیسی موجود یا غائب چیز کا حکم ہو۔ کیونکہ اس کے خلاف فرض کرنا محال ہے بخلاف

---

۱ صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: "اور کیا کوئی اپنے والدین کو بھی گالی دیتا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں! آدمی کسی آدمی کے باپ کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کے باپ کو گالی دیتا ہے۔ وہ اس کی ماں کو گالی دیتا ہے تو دوسرا پہلے کی ماں کو دیتا ہے۔" یہ حدیث ترمذی اور ابوداؤد میں بھی ہے۔ اگرچہ بعض جگہ لفظی اختلاف ہے۔

۲ یعنی اس طرح کہ ماہیات نہ زیادہ ہوتی ہیں نہ کم۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کی جزئیات کے احکام ایک ہی ہوں۔ گویا دونوں مثالیں ان تمام نفسی صفات میں مشترک ہیں جن سے زائد اس چیز کے وصف میں کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے انسان کی انسانیت' حقیقت اور اس کا شے ہونا۔ اور اس کے مقابل معنوی صفات ہیں۔ اور یہ وہ ہیں جن سے کسی موصوف ذات پر کچھ زائد وصف بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ عقل میں آسکے جیسے جسم کا جگہ گھیرنا اور اس کا وجود میں آنا۔ اور ان دونوں مثالوں میں ان کے وجوب' امکان اور امور امتناع میں ان کا اشتراک ہے۔ تو جو حکم بھی کسی ایک پر لگایا جائے گا وہ ہر اس معاملے میں دوسری چیز پر لگایا جائے گا جو ایسے تماثل کے مقتضی کی طرف لوٹتا ہو۔ البتہ جو کچھ بھی حقیقت سے زائد خارجی وجود کے تابع ہو وہ اس سے نکل جائے تو متماثل چیزوں میں ایسا اختلاف جائز ہے۔ مثلاً زید پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ طویل ہے اور جاہل ہے اور عمرو پر یہ کہ چھوٹے قد کا اور عالم ہے۔ علی ہذا القیاس اور یہی بات وہ ہے جس کی طرف مؤلف نے دوسری وجہ میں یہ کہہ کر اشارہ کردیا ہے کہ ان الخصوصیات تستلزم من حیث الخصوص معنی زائدا... واذا ذالک... الخ۔ گویا یہ بات ایسے وجوہ خارجی کے اعتبار سے عقلیات میں پائی جاتی ہے جس میں خاص معانی ہوں۔

وضعیات کے کہ وہ علامات کی وضع کے مطابق نہیں بنائے گئے۔ ورنہ وہ بعینہ وہی کچھ ہوتے۔ لہٰذا وہ وضعی نہ ہوتے اور یہ خلف ہے۔ اور جب وہ اس کی وضع پر وضع ہی نہیں ہوئے وہ تو صرف اس اختیاری موافقت پر وضع ہوئے ہیں کہ ایک چیز کی اس جیسی دوسری چیز سے علیحدگی بھی درست ہو۔ اور ایک چیز اور اس کی ضد اور نقیض کے درمیان جمع بھی درست ہو۔ تو اس صورتحال میں جزئی خاص کے معنی سے کلی عام کے معنی کشید کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری وجہ: خصوصیات میں اپنے خصوص کی بنا پر اس عام معنی یا زیادہ معانی سے کچھ زائد معنی ہونا ضروری ہے۔ یہ بات علامات میں تو واضح ہے کیونکہ جن باتوں میں اشتراک ہوتا ہے وہ مابہ الامتیاز نہیں ہوتیں۔ اس صورت میں انفراد کے خاص تعلق یا اور ان دونوں (جزئی اور کلی) کے اکٹھے تعلق کو چھوڑ کر محض عام کے امر(۱) سے اس خاص جزئی میں شرعی حکم کا متعلق نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کلی کا حکم متعین نہ ہوا۔ اور جب تعین نہ ہوا ہو تو ان جزئیات سے کلی کے معنی کا نظم درست نہ ہوگا۔ مگر جب یہ علم ہونا فرض کر لیا جائے کہ حکم کا تعلق صرف عام مشترک معنی سے ہے اور کسی بات سے نہیں۔ اور یہ بات دلیل سے ہی ہو سکتی ہے اور جب یہ دلیل مل جائے تو عام معنی کے استفادہ میں ان جزئیات کا تعلق باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ اس دلیل کے صیغہ عموم کے ساتھ اس طویل سردردی سے استغناء برتا گیا ہے۔

تیسری وجہ: (۲)شریعت میں تخصیصات (۳) بہت ہیں۔ کسی مقام پر وہ ایک حکم سے خاص ہوتی ہیں اور ایسی ہی دوسری کسی دوسرے حکم سے۔ اور اس طرح ان مختلف تخصیصات کو ایک حکم سے جمع کر دیا جاتا ہے۔

---

۱ یعنی مشترک معنی سے۔

۲ یہ پہلی اور دوسری وجہ کے علاوہ کوئی مستقل تیسری وجہ نہیں۔ بلکہ یہ تو پہلی وجہ میں مؤلف کے اس قول وانما وضعت علی وفق الاختیار الذی یصح معہ الخ) کی تفصیل اور وضاحت ہے۔ پھر اگر یہ

اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ جیسے مٹی پانی کی طرح پاک تو ہے لیکن پانی کی طرح پاک کرنے (۱) والی نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے۔ منی نکلنے پر غسل واجب ہوتا ہے مگر مذی یا پیشاب نکلنے پر واجب نہیں۔ حائضہ عورت سے نماز اور روزہ دونوں ساقط ہیں۔ پھر قضا صرف روزہ کی ہے نماز کی نہیں۔ آزاد عورت اپنے خاوند سے محصن بن جاتی ہے لیکن لونڈی اپنے مالک سے محصن نہیں بنتی۔ جبکہ ان سب میں مفہوم ایک ہے۔ نیز آزاد عورت کے محاسن کو دیکھنا ممنوع ہے لونڈی کے محاسن کو دیکھنا ممنوع نہیں۔ چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے مگر غاصب اور ڈاکو کا نہیں۔ زنا کی تہمت پر کوڑوں کی سزا ہے دوسری تہمتوں پر نہیں۔ زنا کے سوا باقی حدود میں صرف دو گواہ قابل قبول ہیں۔ آزاد پر تہمت کی سزا درے ہیں' غلام کے لئے نہیں۔ طلاق اور وفات کی عدت میں بھی فرق ہے۔ جبکہ ان دونوں صورتوں میں رحم کی حالت میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔ آزاد عورت کا استبراء تین حیض ہے جبکہ لونڈی کا صرف ایک حیض ہے اور جیسے کہ تہمت اور شراب کی حد برابر ہے اور زنا ناقابل (۲) معافی جرم ہے جبکہ قتل عمد قابل معافی ہے اور مرتد اور قاتل کے

کہا جائے کہ گزشتہ بیان اسے جائز قرار دیتا ہے اور یہ بالفعل واقع ہونے میں انہی مثالوں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ ٹھیک ہے لیکن کوئی نئے معنی نہیں لایا۔ اور ممکن ہے کہ اس کی مثالیں بیان کرنے کے طریق سے وہ پہلی وجہ سے مل جائے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مؤلف نے اسے الگ اور مستقل اس لئے بنایا ہے کہ اس کا جواب وہ نہیں جو پہلی وجہ کا ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اگرچہ ان دونوں میں اتصال ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔

۳ یہاں جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے ٹھوس جواب اعلام الموقعین کی دوسری جلد میں موجود ہیں۔

۱ یعنی نجاستوں اور ان کے اثر کو دور کرنے میں پانی کی طرح ہے۔ بایں ہمہ رفع حدث میں مؤلف نے اسے پانی کی طرح قرار دیا ہے۔

۲ زنا میں معافی قبول نہیں۔ نہ خاوند کی طرف سے اور نہ عورت کے گھر والوں کی طرف سے۔ بخلاف قتل عمد کے کہ جب اس کے اولیاء معاف کر دیں تو معافی ہو جائے گی۔ اور غالباً یہ تقدیم سے مؤخر ہو گیا ہے۔ اس کا اصل مقام مؤلف کے قول وکالتسویہ سے پہلے ہونا چاہئے تھا کیونکہ اس سے جو

درمیان اور کفارہ میں ظہار، قتل اور روزہ توڑنے میں اور احرام باندھنے والے کے لئے شکار کو دانستہ یا نادانستہ مارنے میں یکسانی ہے۔

علاوہ ازیں اجمالی طور پر تکلیف کی اصل میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ مگر ان دونوں میں سے ہر ایک کے لائق تکلیف میں مختلف ہیں۔ جیسے عورتوں کے لئے حیض نفاس عدت اور ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں۔ اور اس قسم کے اختصاص میں کچھ اشکال نہیں۔ البتہ پہلی قسم (۱) میں بہت سے مقامات پر اختصاص واقع ہوا ہے۔ جیسے جمعہ (۲) جہاد اور امامت اگرچہ عورتوں میں ہو۔ اور خارج میں بڑی اور چھوٹی نجاست میں اختصاص ہے۔ اور لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کیا ہے اور ایسے ہی دوسرے کئی مسائل ہیں جبکہ قسم مشترک میں فرق کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ اسی طرح غلام کے لئے بھی قسم مشترک میں کچھ اختصاصات (۳) ہیں اور جب یہ ثابت ہوگیا تو معلوم ہوا کہ خاص قسم کے حالات سے عموم کے لئے یقینی بات اخذ کرنا درست نہیں۔

جواب: پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کا عقلیات میں امکان ہے وہ شرعیات میں بھی ممکن ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ سلف صالح نے بہت سے مسائل میں اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ جیسا کہ اس پر تنبیہہ پہلے گزر چکی ہے اور

بھی متماثل ہیں ان میں فرق ہے اور جو اس کے مابعد ہیں ان کے مختلفات میں تطبیق ہے اور یہ وہی بات ہے جسے ہم نے پہلی وجہ سے قرار دیا ہے۔

۱ اور وہ قسم مشترک ہے۔

۲ یعنی یہ امور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لائق ہیں اور ان میں اختصاص اور تفرقہ واقع ہوا ہے جبکہ مناسب یہ تھا کہ ان میں برابری کی جاتی۔ گویا وہ ان چیزوں سے ہے جن کے حکم میں فرق ہے۔ جیسے قسم اول ہے لیکن دوسری نوع کو اس نے انسان کی اصناف کے فرق کا مقام بنا دیا حالانکہ پہلا بیان نفس افعال کے فرق کا مقام تھا قطع نظر اس کے کہ وہ عورتیں ہیں یا مرد۔ اسی لئے اس نے سابقہ دونوں نوعوں کی مثالوں سے اسے الگ کرتے ہوئے کہا۔ وایضا الخ۔

۳ جیسے مثلاً جمعہ کی فرضیت۔

جب ایسا ہو چکا ہے تو اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اختیاری شرعی کی وضع عقلی اضطراری سے ملتی جلتی ہے (۱) کیونکہ سلف صالح نے کسی چیز پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جب تک اسے شارع کے قصد سے سمجھ نہیں لیا۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے خاص فیصلوں سے عام معنی کو اس وقت تک لظم نہیں کیا جب تک یہ نہ جان لیا کہ خصوصیات اور ما بہ الامتیاز غیر معتبر چیزیں ہیں اور یہی حکم بعد کے لوگوں میں بھی رہا۔ اگرچہ خصوصیات ایسے اطلاق سے معتبر ہوتی ہیں جبکہ وہ دلائل سے یکسر بلند ہو جائیں اور قیاس کا اعتبار درست ہو۔ اور یہ چیز باطل ہے اور جو چیز اس طرف لے جائے وہ بھی اسی طرح باطل ہے۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ اس قول پر قیاس سے اشکال وارد کیا گیا ہے لہٰذا جو جواب اصولیوں کو دیا گیا ہے وہی جواب یہاں بھی ہے۔

فصل

اس مسئلہ کے کئی اصلی اور فرعی فوائد ہیں جو اس پر مبنی ہیں اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ جب وہ مجتہد کے ہاں ثابت ہو جاتے ہیں تو وہ خاص دلائل سے عام معنی کا استقراء کرتا ہے اور ان میں یہ معنی استعمال کرتا ہے تو اس کے بعد وہ کسی خاص دلیل کا محتاج نہیں رہتا جو کسی معین واقعہ سے مختص ہو بلکہ وہ اس خاص واقعہ

---

۱ رہ گیا مؤلف کا یہ قول لم توضع وضع العقلیات والا کانت ھی ھی بعینھا (عقلیات کی وضع ایسی وضع نہیں ہوتی ورنہ عقلیات بعینہٖ شرعی ہی بن جائیں۔) اور جب یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں، تو جواب میں اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا کیونکہ محض دوسری چیز کے کسی ایک امر میں مشابہت دونوں چیزوں کو ایک باب سے نہیں بنا دیتی کہ اگر وہ عقلی ہے تو عقلی نہ جائے اور شرعی ہے تو شرعی بن جائے۔

پر بھی قیاس وغیرہ کا اعتبار کئے بغیر استقراء کردہ معنی کے عموم کے تحت داخل ہونے کا حکم لگا دیتا ہے۔ جب معنی کے عموم سے استقراء کردہ بات عام صیغہ کے ساتھ منصوص کی طرح بن جائے تو اس صورت میں اپنے مطلوب کے ساتھ خاص صیغہ کا کیونکر محتاج ہو سکتا ہے؟

اور جس شخص نے یہ بات سمجھ لی اس کے لئے قرافی کے اس اشکال کا جواب آسان ہو جاتا ہے جو اس نے مالکیوں پر وارد کیا ہے۔ جبکہ انہوں نے شافعیہ کے خلاف سد ذرائع کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا: ولا تسبوا (۶/۱۰۸) نیز اس قول سے:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ (۲/۶۵)

اور تم ان لوگوں کو خوب جانتے ہو جنہوں نے تم میں سے ہفتہ کے دن کے بارے میں زیادتی کی تھی۔

اور اس حدیث سے:

لعن اللہ الیھود حرمت علیھم الشحوم فجملوھا (۱)(۲)...الخ

اللہ یہود پر لعنت کرے جب ان پر چربی حرام ہوئی تو انہوں نے اسے پگھلا لیا۔

اور آپ ؐ کے اس قول سے:

---

۱ رہ گئی مؤلف کی یہ بات کہ: جب دلیل مل جائے تو عام کے معنی کے استفادہ کے لئے ان جزئیات سے تعلق باقی نہیں رہتا کیونکہ دلیل کے صیغہ کا عموم ان جزئیات سے بے نیاز کر دیتا ہے۔" اور جواب میں اس طرف توجہ نہ کی کیونکہ یہ جاننے کے لئے کہ یہ خصوصیات غیر معتبر ہیں۔ یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایسی لفظی دلیل سے ماخوذ ہو جس میں عموم کا صیغہ ہو۔ بلکہ کبھی استقراء سے بھی معلوم ہو جاتا ہے جس طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے اور وہ ایسی جزئیات سے بنی ہوتی ہے جس میں عام لفظ نہیں ہوتا۔

۲ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔

لا تجوز شهادة الخصم ولا ظنين (۳) — دشمن اور متہم شخص کی شہادت جائز نہیں۔

قرافی نے کہا کہ: گویا ان بہت سی وجوہ سے انہوں نے استدلال کیا حالانکہ یہ مفید نہیں ہیں۔ یہ تو تمام تر شرع کے سد ذرائع کے اعتبار پر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے۔ نزاع صرف خاص ذرائع میں ہے اور یہ ذرائع ادھار والی بیوع وغیرہ میں ہے لہٰذا ان خاص دلائل کا نزاع کے موقع پر ذکر ہونا چاہئے۔ ورنہ اس کا کچھ فائدہ نہیں۔ قرافی نے کہا ہے اگرچہ انہوں نے ان مجمع علیہ ذرائع پر قیاس کا قصد کیا ہے تاہم چاہئے یہ تھا کہ ان کے قیاس کی حجت خاص ہوتی ہے اور اس وقت ان پر اس جمع کرنے والی چیز کا ظہور متعین ہو جاتا تا آنکہ مقابل فریق اسے دور کرنے کے لئے کسی فرق کرنے والی چیز کے ساتھ تعرض کرتا اور ان کی دلیل ایک ہی چیز ہوتی اور وہ قیاس ہے۔ اور وہ لوگ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے بلکہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کا ماخذ نصوص ہیں۔ حالانکہ بات ایسی نہیں۔ بلکہ انہیں چاہئے تھا کہ وہ ایسی خاص نصوص کا ذکر کرتے جو ادھار والی بیوع کے ذرائع کے بارے میں خاص ہوں اور اسی پر اکتفا کرتے جیسا کہ ام ولد زید بن ارقم والی حدیث (۱) ہے۔

یہ ہے جو قرافی نے اس اشکال کے وارد کرنے کے بارے میں کہا ہے۔

---

۳ شوکانی نیل الاوطار میں کہتے ہیں: اسے ابوداؤد نے مراسیل میں طلحہ بن عبداللہ بن عوف کی حدیث سے روایت کیا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی مقرر کیا جو کہتا تھا کہ دشمن اور متہم شخص کی گواہی جائز نہیں۔"

۱ یہ حدیث ج ا ص ۲۹۶ پر گزر چکی ہے۔ زرقانی نے مؤطا کی شرح پر اسے ضعیف قرار دیا اور کہا: اس کے الفاظ غیر معروف ہیں۔ کیونکہ عمل صالح کو اجتہاد باطل نہیں کرتا بلکہ ارتداد کرتا ہے اور عبدالهادی نے کہا: اس کی اسناد جید ہیں۔ جو بھی صورت ہو یہ سود کے حیلوں میں سے ایک حیلہ ہے: کوئی شخص آٹھ سو درہم ادھار سے ایک لونڈی بیچے۔ پھر اسے چھ سو درہم نقد میں خرید لے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ چھ سو درہم نقد آٹھ سو درہم ادھار کے عوض ہوگئے۔ اور لونڈی اسی کی ملکیت رہی جیسے پہلے تھی۔

اور یہ گزشتہ بیان پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ذرائع کی بندش بہت سے خصوصیات میں ثابت ہو چکی ہے۔ وہ یوں کہ شریعت میں سد کو مطلق عام کے معنی دیئے گئے ہیں۔ اس مقام پر نہ امام شافعی کا اختلاف مسئلہ کی اصل کو مجروح کرتا ہے اور نہ امام ابوحنیفہ کا۔

امام شافعی کا اس کے متعلق گمان یہ ہے کہ سد ذرائع میں عموم پر اس کا استقراء پورا ہو چکا۔ اس پر دلیل ان کا قربانیاں ترک کرنے کے متعلق وہ قول ہے جو اس کے عدم وجوب کا اعلان ہے اور اس میں کتاب یا سنت سے کوئی صریح دلیل نہیں اور اس میں صرف تمام تر صحابہ کا عمل ہے۔ اور یہ بات شافعی کے نزدیک حجت (۲) نہیں۔ لیکن ادھار والی بیوع کے مسئلہ میں ایک دوسری دلیل اس سے معارض ہوتی ہے جس نے دوسری باتوں پر ترجیح دے دی تو آپ نے اس کو اپنا لیا اور اسی وجہ سے سد ذریعہ کو ترک کیا۔ تو جب انہوں نے راجح معارض کی وجہ سے اسے ترک کیا تو آپ کو مخالف شمار نہیں کیا جا سکتا۔

رہے امام ابوحنیفہ تو اگر ان سے ایسے حیلوں کو عمل میں لانے کا جواز ثابت ہو جائے تو ان کی ادھار والی بیوع میں جواز کے سوا کوئی اصل نہیں ہے۔ اس سے سد ذرائع کی اصل کا ترک لازم نہیں آتا۔ اور یہ بات واضح ہے۔ الا یہ کہ اس بارے میں ان سے سد ذرائع میں امام مالک کی موافقت منقول ہے۔ اگرچہ بعض تفاصیل میں ان سے اختلاف کیا ہے اور جب یہ صورت ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں رہتا۔

---

۲ یعنی یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسے انہوں نے سد ذرائع کے طور پر قبول کیا تھا۔

ساتواں مسئلہ

عمومات کے معنی جب ایک ہو جائیں اور شریعت کے ابواب میں بکھرے (۱) ہوئے ہوں یا ضرورت کے مطابق بلا تخصیص مختلف مقامات پر بار بار آئیں تو وہ ہر حال میں اپنے عموم پر جاری (۲) ہوں گے۔ اگرچہ ہم منفصل کے ساتھ تخصیص کے جواز کے قائل ہوں۔

اور اس پر دلیل استقراء ہے کیونکہ شریعت نے بہت سے مقامات پر یہ ثابت کیا ہے کہ دین کے بارے میں ہم پر کوئی تنگی نہیں۔ پھر نہ اس سے کسی مقام کو مستثنٰی کیا ہے اور نہ کسی حالت کو' تو علمائے ملت نے اسے قابل عمل اصل شمار کیا اور ایسا عموم سمجھا جس کی طرف بلا کسی (۱) استثناء اور مخصص کی طلب کے رجوع کیا جا سکے' جس کا حکم لازم سمجھنے میں کچھ کھٹن نہ ہو اور اس کے مقتضا میں کچھ توقف نہ ہو اور یہ صرف اس وجہ سے ہوا کہ انہوں نے قصد کی تاکید و تکرار سے ہی سمجھا کہ یہ مکمل عموم کا قصد ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہے۔

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۱۸/۳۵) کوئی شخص بھی کسی دوسرے کے گناہوں کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

---

۱ جیسے عبادات' معاملات اور نکاح و طلاق کے ابواب میں۔ ان میں ایسا تکرار نہیں جسے اس کے بعد وہ تکرار کا مصداق قرار دے رہا ہے۔ اگرچہ انہیں ابواب میں سے کسی باب میں ہوں۔

۲ یعنی بلا توقف اس سے بحث نہیں کہ کوئی معارض موجود ہے۔ یہی وہ غرض ہے جس کی طرف یہ مسئلہ لے جاتا ہے جیسا کہ جلد ہی مؤلف فصل کے ابتدائی حصہ میں اس طرف اشارہ کرے گا۔ اس میں بھی یہی چیز ہے۔

۱ اسی کے مطابق علماء کا یہ قول ہے :کوئی ایسا عام نہیں جو خاص نہ کیا گیا ہو۔ یہ بھی اسے عام سے نکال دیتا ہے جیسا کہ انہوں نے اس سے "واللہ بکل شیء علیم" کو اصولیوں کی رائے کے مطابق نکالا ہے۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شارع نے مشقت کرنے والے پیشہ وروں سے تو مشقت اور حرج کو نہیں اٹھایا جبکہ مثلاً سفر میں قصر اور روزہ نہ رکھنے کو اس پر بنا کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو مشقتیں بطور عادت ہوں ان پر مذکورہ احکام مبنی نہیں ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

تو علماء نے اس کے عموم پر چلنے والے معنی کو اپنایا اور دلائل کے افراد سے جس نے اس عموم کی مخالفت (۲) کی اسے تاویل وغیرہ سے رد کر دیا۔ نیز تکرار کے ساتھ یہ بات واضح ہے کہ لا ضرر ولا ضرار (۳) (نہ دکھ اٹھاؤ' نہ دکھ پہنچاؤ) تو اہل علم نے اس کی تخصیص کو تسلیم نہیں کیا اور اسے اس کے عموم پر محمول کیا۔ نیز یہ حدیث:

من سن سنتہ حسنتہ او سیئتہ کان لہ ممن اقتدی بہ حظ ان حسنا وان سیئا

جس نے کوئی اچھا یا برا طریقہ رائج کیا تو جو کوئی اس طریقہ پر چلے گا رائج کرنے والے کو اس سے حصہ ملتا رہے گا خواہ وہ طریقہ اچھا ہو یا برا ہو۔

اور یہ حدیث:

من مات مسلما دخل الجنتہ ومن مات کافرا دخل النار

جو شخص مسلمانی کی حالت میں مرا وہ جنت میں داخل ہو گا اور جو کفر کی حالت میں مرا وہ دوزخ میں جائے گا۔

مختصرا ہر وہ اصل جس کا امر مکرر' مقرر اور مؤکد ہو اور کلام کے انداز سے یہ بات سمجھ آرہی ہو تو وہ اپنے عموم کے مطابق قبول کیا جائے گا۔ اور اکثر

---

۲ جیسے دیت کا عاقلہ پر ڈالنا۔ اور جو کچھ اس آیت کے بارے میں کہا گیا ہے وہ اس آیت:
وان لیس للانسان الا ما سعی (۵۳/۳۹) انسان کے لئے وہی کچھ ہو گا جو اس نے کوشش کی۔
کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے۔ باوجودیکہ دلائل کے کئی افراد اس کے برعکس ہیں جیسے میت کی طرف سے روزہ اور حج جو احادیث میں وارد ہیں۔ ان پر پہلے اعمال و عبادات میں نیابت کی بحث میں کلام گزر چکا ہے۔

۳ یہ حدیث ج ۲ ص ۴۶ پر گزر چکی ہے۔

اصول جن کا تکرار ہو وہ کلی اصول ہیں۔ جیسے عدل' احسان اور قرابت داروں کو دینے کا حکم اور بے حیائی کے کاموں' منکرات اور سرکشی سے ممانعت' وغیر ذالک۔

البتہ اگر عموم نہ مکرر ہو' نہ مؤکد ہو اور نہ ہی فقہ کے ابواب میں بکھرا ہوا ہو تو محض اس سے تمسک کا معاملہ محل نظر ہے۔ لہٰذا جو چیزیں اس سے معارض یا اس کی مخصص ہوں ان کی چھان پھٹک لازمی ہے۔ تفرقہ صرف دو صنفوں سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جس بات میں تکرار' تاکید اور انتشار ہو' قرائن کا گھیراؤ اس کے ظاہر کو نص قاطع کی منزل تک لے جاتا ہے جس میں کوئی احتمال نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو عموم ایسا نہ ہو۔ کیونکہ وہ احتمالات کا ہدف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا مقتضی طے کرنے میں توقف لازم ہے تا آنکہ اسے کسی دوسرے عموم پر پیش کیا جائے اور اس میں معارض کے وجود کی چھان پھٹک کی جائے۔

فصل

عموم کے مطابق عمل کرنے کا قول اسی پر مبنی ہے اور کیا یہ بلا کسی مخصص درست ہوگا؟ یا نہ ہوگا؟ کیونکہ جب اسے اس تقسیم پر پیش کیا جائے گا تو یہ فائدہ ہوگا کہ قسم اول میں بحث کی ضرورت نہ رہے گی کیونکہ اس کی تخصیص صرف اس صورت میں درست ہوگی جب ایک قاعدہ (۱) دوسرے قاعدہ کی تخصیص کر رہا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ: اس بات پر اجماع منقول ہے کہ جب تک عموم کی چھان پھٹک نہ کرلے اس پر عمل نہ کرے کہ آیا اس کا کوئی مخصص ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کا کوئی معارض ہو تو بھی یہی صورت ہے۔ لہٰذا تفصیل کے ساتھ یہ قول کیسے درست ہو سکتا ہے؟

---

۱ جیسا کہ بعد میں بیان شدہ اجماع اور قسم اول کے اس خاص قاعدہ کے درمیان صورتحال ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اجماع درست(۲) ثابت ہو تو دلائل کے مجموعہ پر محمول ہوگا جس کی گزشتہ بیان کے مطابق تقسیم نہ کی گئی ہو۔ پھر یہ بحث بھی سامنے آتی ہے کہ عمومات میں سے جو اس صفت پر ہوگا اس کا مخصص نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے عموم پر ہوگا۔ تو گزشتہ بحث کے بعد اس سے وہی کچھ حاصل ہوگا جو بغیر(۳) بحث کے پچھلی سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ استقراء سے یہی ثابت ہوتا ہے' واللہ اعلم۔

پانچویں فصل

تفصیل اور اجمال میں(۱) اور کئی مسائل اس سے متعلق ہیں۔

پہلا مسئلہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول' فعل اور اقرار سے وضاحت کنندہ تھے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق اس بات کے مکلف تھے:

---

۲ اس میں صیرفی کی مخالفت کی طرف اشارہ ہے۔ امام الحرمین نے کہا: اہل عقل اسے شمار ہی نہیں کرتے۔ صرف ایسا قول ہے جو بے سمجھی اور عناد سے صادر ہوتا ہے۔

۳ یعنی یہ بحث بے کار ہوگی۔

۱ آمدی نے کہا: حق یہ ہے کہ مجمل وہ ہے جس کے لئے دو باتوں میں سے کسی ایک پر دلالت نہ ہو اور مجمل کی طرف نسبت کرنے سے کسی ایک کی دوسرے پر کوئی خوبی نہ ہو۔ اور اس کے اسباب سے سات امور ذکر کئے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اجمال مشترک لفظ میں ہو۔ جیسے عین کا لفظ سونے اور سورج کے لئے ہے اور قرء کا لفظ طہر اور حیض کے لئے اور کبھی یہ ابتداء اور وقف کے سبب سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے۔ وما یعلم تاویلہ الا اللہ اور کبھی افعال میں بھی ہوتا ہے۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ (۲) (۱۶/۴۴)	ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں پر وضاحت کریں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے بھی وضاحت فرماتے تھے۔ جیسے طلاق والی حدیث میں فرمایا: "یہ ہے وہ عدت جس کا اللہ نے حکم دیا ہے کہ عورتوں کو اس طرح طلاق دی جائے۔" (۳)

اور حضرت عائشہؓ نے جب آپؐ سے اللہ تعالیٰ کے قول فسوف یحاسب حسابا یسیرا (۸/۸۴) کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا: انما ذالک العرض (۱) (یہ محض پیشی ہوگی۔) اور جس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول آیتہ المنافق ثلاث (منافق کی تین علامتیں ہیں) کے متعلق آپؐ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: "اس سے میری مراد ایسے اور ایسے لوگ ہیں۔" (۲)

آپ اپنے فعل سے وضاحت کنندہ تھے۔ (۳) "کیا تجھے خبر نہیں کہ میں ایسا کرتا ہوں۔" (۴) اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

---

۲ یعنی قرآن اور سنت سے۔

۳ یہ مسلم کے الفاظ ہیں: نیز اسے تمسمر میں چھیوں سے روایت کیا۔ البتہ یہاں مذکور الفاظ سے کچھ لفظی اختلاف ہے۔

۱ اسے تمسمر میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا۔

۲ مؤلف یہ حدیث پوری کی پوری ج ۳ ص ۱۴۳ پر بیان کر چکا ہے۔

۳ ایک مثال یہ ہے کہ آپؐ نے عرفہ کے دن عرفہ کے مقام پر اونٹ پر سواری کی حالت میں دودھ کا پیالہ پیا۔ تاکہ عرفہ کے روزہ کی عدم مشروعیت واضح ہو جائے۔

۴ مالک اسے اخبر تیہا کے لفظ سے روایت کیا۔ اسی لفظ سے مولف خود بھی عنقریب ذکر کرے گا۔

زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ (۳۳/۳۷)

ہم نے اسے (زینب کو) آپ کے نکاح میں کر دیا تاکہ مومنوں پر تنگی نہ رہے۔

نیز آپ ؐ نے نماز اور حج کی کیفیت اپنے فعل (۵) سے واضح فرمائی اور اس وقت کہا: صلوا کما رایتمونی اصلی (۶) (نماز ایسے ادا کرو جیسے مجھے ادا کرتے دیکھتے ہو۔) اور فرمایا: خذ واعنی مناسککم (۷) (اپنے حج کے ارکان مجھ سے حاصل کرو) اس کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں۔

نیز آپ کا اقرار بھی وضاحت تھی۔ جب آپ کو کسی فعل کا علم ہوا اور آپ نے اس پر نکیر نہ کی ہو حالانکہ اگر وہ کام باطل یا حرام ہوتا تو آپ اس پر نکیر کی قدرت رکھتے تھے جس حد تک کہ اصولیوں نے مخبرز المدلجی وغیرہ کے مسئلہ (۱) میں ثابت کیا ہے۔ اور یہ سب کچھ اصول کی وضاحت تھی۔ لیکن یہ چیز ایک دوسرے معنی کے لئے مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ ہے:

---

۵ اس میں قول سے بھی بیان ہے۔

۶ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

۷ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

۱ جب مدلجی نے زید اور اسامہ کے قدم دیکھے تو یوں کہا: "یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں۔" تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے بہت خوش ہوئے اور یہ حدیث بیسیوں کتابوں میں مذکور ہے۔ اور اسی حدیث سے شافعی قیافہ سے نسبت کے اثبات کو درست سمجھتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ صرف یہ تھی کہ منافقوں پر حجت قائم ہو کیونکہ وہ قیافہ کی صحت کے معتقد تھے اور اسامہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کے منتظر تھے کہ اسامہ اس طعن سے بچ جائے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ قیافہ سے انساب کی صحت ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسرا مسئلہ

یہ ہے کہ عالم نبی کا وارث ہوتا ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی بیان لازم ہے کیونکہ وہ عالم ہے اور اس پر دلیل دو باتیں ہیں:

پہلی بات: علماء کا انبیاء کا وارث ہونے (۲) سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ معنی درست ثابت شدہ ہے اور اس کے وارث ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بیان میں اپنے مورث کا قائم مقام ہو۔ اور جب مورث پر بیان فرض تھا تو وارث پر بھی اس کا فرض ہونا لازم ہوا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ وضاحت مجمل دلائل کی ہے یا مشکل دلائل کی یا دلائل کے اصول پیش کرنے کی ہے۔ گویا تبلیغ کی اصل شریعت کے حکم کی وضاحت ہے اور تبلیغ کے بعد پہنچائی ہو بات کی وضاحت بھی اسی طرح ہے۔

دوسری بات: وہ دلائل ہیں جو عطاء کی طرف نسبت کے ساتھ آئے ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (۱)

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ (۲/۱۵۹)	جو لوگ ہماری نازل کردہ ہدایت اور حکموں کو چھپاتے ہیں۔
وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (۲/۴۲)	اور حق کو باطل کے ساتھ نہ ملاؤ۔ تم حق کو چھپا جاتے ہو حالانکہ تم جانتے ہو۔

---

۲ یعنی نبوت کے کاموں میں وارث ہیں اور مؤلف کے قول فی الاتیان بھا کا مطلب ہے اس کی تبلیغ میں۔ اور یہ جملہ مؤلف کے اس قول کے معنی میں ہے جو دوسری دلیل کے آخر میں ہے: والبیان یشمل البیان الابتدائی... الخ (اور یہ بیان ابتدائی بیان کو شامل ہوتا ہے۔)

۱ گویا پہلی آیت اصل تبلیغ کا بیان ظاہر کرتی ہے، دوسری مبلغ کے بیان کو اور تیسری عموم کو ظاہر کرتی ہے۔

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللّٰهِ (۲/۱۴۰)

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی اس شہادت کو چھپائے جو اس کے پاس (کتاب میں موجود) ہے۔

اور ایسی آیات بہت ہیں۔ اور حدیث میں آیا ہے:

الا لیبلغ الشاهد منکم الغائب (۲)

سن لو! جو تم میں سے حاضر ہے وہ غائب کو بات پہنچا دے۔

نیز فرمایا: "دو طرح کے آدمیوں کے سوا کسی سے حسد جائز نہیں۔ ایک وہ جسے اللہ نے مال دیا اور اس نے حق کی خاطر اپنا مال کھپا دیا اور دوسرا وہ جسے اللہ نے حکمت دی اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرتا اور لوگوں کو حکمت سکھلاتا ہے۔ (۱)"

نیز فرمایا: "علامات قیامت سے ایک یہ ہے کہ علم اٹھا لیا (۲) جائے اور جہالت غالب آ جائے گی۔" (۳)

اور اس بارے میں احادیث بھی بہت ہیں۔ نیز علماء پر بیان کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ نیز بیان وارد شدہ نصوص اور متوجہ تکالیف کی ابتدائی وضاحت کو بھی شامل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عالم پر عالم ہونے کی حیثیت سے

---

۲ طویل حدیث کا حصہ جسے تمسمو میں شیخین اور ابوداؤد نے نکالا۔ ان میں منکم کا لفظ نہیں ہے۔

۱ اسے تمسمو میں شیخین سے روایت کیا۔ لیکن وہاں رجل اتاہ اللہ الحکمۃ کا جملہ پہلے آیا ہے۔

۲ یعنی اگر علماء کے وجود سے علم موجود ہو تو اسے ان کے واجب کے مطابق لوگوں میں ظاہر کریں تاکہ جہل ظاہر نہ ہو۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ علماء کے لئے علم کا اظہار واجب ہے۔

۳ بخاری نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا: علامات قیامت سے کچھ یہ ہیں کہ "علم اٹھ جائے گا اور جہل غالب آ جائے گا، شراب پی جائے اور زنا عام ہو جائے گا۔"

بیان لازم ہے جب یہ صورت ہے تو اس پر ایک دوسرے معنی کی بنیاد اٹھتی ہے اور وہ ہے:

تیسرا مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ جب بیان قول اور فعل کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتا ہے تو عالم کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسی نسبت سے بیان کو حاصل کرے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی نسبت سے حاصل کیا تھا۔ اسی طرح سلف صالح نے کیا جن میں سے کچھ لوگوں کے لئے پیشوا بن گئے اور جو کچھ ان کے متعلق منقول ہے وہ اس بات پر دلیل ہے جس حد تک کہ بعد والے مسائل میں اللہ کی توفیق سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔ لہٰذا یہاں ہم بحث کو لمبا نہیں کریں گے کیونکہ یہ تکرار ہو گا۔

چوتھا مسئلہ

جب بیان قول سے اور اس فعل سے حاصل ہو جو قول کے مطابق ہو تو یہ بیان کی انتہاء ہوتی ہے جیسا کہ طہارت روزہ' نماز' حج یا دوسری عبادات اور عادات کا بیان ہوا ہے۔ اگر بیان قول و فعل میں سے کسی ایک سے حاصل ہو تو وہ بھی بیان ہے۔ الا یہ کہ ان میں سے ہر ایک بیان انفرادی طور پر کسی ایک پہلو سے غایت بیان سے قاصر رہتا ہے۔ لیکن دوسرے پہلو سے پوری غایت کو پہنچا ہوتا ہے۔

فعل سے بیان اپنی معین اور مخصوص کیفیات کی بنا پر اس حد تک پہنچا ہوتا ہے جہاں قولی بیان نہیں پہنچ سکتا۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے لئے نماز کی وضاحت اپنے فعل سے کی۔ جیسا کہ جبریل علیہ السلام نے آپ کے لئے وضاحت کی جب جبریل علیہ السلام نے آپؐ کے ساتھ نماز ادا کی۔ اسی طرح آپؐ نے حج کی وضاحت فرمائی اور اسی طرح طہارت کی۔ اگرچہ ان کے

متعلق قولی وضاحت بھی موجود ہے۔ گویا جب قرآن میں طہارت کے حکم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طہارت کرنے کے فعل پر پیش کیا جائے تو جو کچھ عقل نص سے نتیجہ حاصل کرتی ہے۔ فعل سے اس سے بہت (۱) زیادہ پالیتی ہے۔ مزید برآں آپ صرف اس لئے مبعوث ہوئے تھے کہ لوگوں کے لئے اس چیز کی وضاحت کریں جو ان کی طرف نازل ہوئی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے علاوہ کچھ زائد امور بھی خاص طور پر عطا ہوئے تھے جو وحی سے معلوم نہیں ہوسکتے۔ بیان کے بعد یہ زائد امور جب نص پر پیش کئے جائیں تو نص ان کی نفی نہیں کرتی بلکہ انہیں قبول کرتی ہے۔ وضو کی آیت ہی کو لیجئے جب اسے آپ کے وضو کے فعل پر پیش کیا جائے تو وہ بلاشک وشبہ اس آیت کو شامل کئے ہوگا۔ اسی طرح حج کی آیت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل حج کا معاملہ ہے۔ اگر ہمیں آپ کے فعل سے محروم رکھا جاتا جبکہ نص موجود ہوتی تو ہمیں یہ سب کچھ حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ اور آپ ہمیشہ فعل کو (۱) قول کے ساتھ اسی طرح پائیں گے بلکہ یہ بات عادتاً بعید از قیاس ہے کہ قول تو

---

۱ یعنی فعل سے واضح تر اور تفصیلی معنی پالیتی ہے۔ جب یہ فرض کر لیا جائے کہ آپ نے فعل میں اپنے فعل سے ایسی تفاصیل کا اضافہ کیا جو آپ کو غیر قرآنی وحی سے معلوم ہوئیں اور قرآنی نص میں نہیں پائی جاتی تھیں تو یہ اجزاء اور زائد تفاصیل اس فعلی بیان سے ہیں جو آپ کو خاص قسم کی وحی سے سمجھائی گئی تھیں۔ جب ان تفاصیل کے متعلق قیاس کیا جائے اور انہیں قرآنی نص پر منطبق کیا جائے تو وہ نص ان زائد تفاصیل کو نظرانداز کرتی ہے اور نہ ہی ان کی نفی کرتی ہے بلکہ اس میں ان زائد تفاصیل کا احتمال موجود ہوتا ہے۔

۱ وضاحت کے لئے قول کتنا ہی لمبا ہو، مخصوص کیفیات اور جزئی مقامات کی وہ وضاحت نہیں کرسکتا جو فعل سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی لئے آپ فنی کاموں میں عملی مشق کو ضروری پاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں قول اور اس کی شرح کافی نہیں ہوتے۔ اور مؤلف کا قول بل یبعد ماقبل کی وضاحت کا اگلا درجہ ہے جس میں اس مقام کی تحدید ہے جہاں قول سے وہ بات پوری نہیں ہوتی جو اس کی کیفیات کے ضبط میں اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ وہ ضبط نہ کوئی کمی رہنے دیتا ہے اور نہ اضافہ کرتا ہے۔ اور یہ ان اعمال میں ہوتا ہے جو ارکان، شروط اور مستحبات سے مرکب ہوں اور انہیں باطل کرنے والے باتیں اور غیرمستحسن عوارض لاحق ہوں۔ اور عادتاً لوگ ان کی پوری پابندی نہ کرسکتے ہوں۔ جیسے نماز اور حج کہ ان میں محض قول سے معاملہ پوری طرح نہیں سمجھا جاسکتا وہ یوں کہ جب اس پر

موجود ہو مگر عادی محسوس افعال میں اس کے مرکب معنی کی نظیر موجود نہ ہو۔ اس لحاظ سے آپ ؐ نے قول سے جو کچھ سمجھا اس کے مطابق عمل کیا تو یہی فعل بغیر کسی کمی یا بیشی یا خرابی کے مقصود ہے۔ اگرچہ اس کے مفرادات عادت کے طور پر ہوں۔ جیسے حج اور طہارت وغیرہ۔ اس قول سے قریب تر ملتا جلتا وہ فعل ہے جس کا معنی فعلی بسیط ہے جس کی نظیر عادتاً موجود ہو۔ اس صورت میں وہ عادی فعل ہی کی تبدیلی شدہ حالت ہوگی اسی سے جو وضاحت مل سکتی ہے محض قول سے نہیں مل

اکتفا کیا جائے کہ مطلوب سے نہ زیادہ حاصل ہو اور نہ اس میں کمی ہو۔ اگرچہ ان دونوں سے متعلقہ امور ہماری شریعت میں رائج تھیں۔ پھر ان کی کیفیات میں تعدیل اور نسخ وارد ہوئے یا وہ سابقہ شریعتوں کے اعتبار سے رائج تھے گویا نماز اور حج دونوں کے لوگ عادی تھے اور محض قول اور اس کی کیفیات کی تفاصیل کو ضبط کرنے کے لئے کافی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بہت سی باتوں میں تفاوت تھا۔ جیسے نمازوں کی تعداد پانچ ہونا۔ اس کی کیفیت' اور سری اور جہری اور سورت کے ساتھ اور بغیر سورت کے ہونا۔ یہی صورت نوافل' نماز عیدین' کسوف' خسوف' جنازہ' وتر اور چاشت کی ہے۔ اسی طرح ان نمازوں کی تفاصیل ہیں جنہیں ضبط کرنے کے لئے قول کافی نہیں خواہ ہماری شریعت میں نماز کی اصل رائج تھی۔ قول تو عادتاً صرف ایسے فعل سے قریب کرتا ہے جس میں اس قول کے معنی بسط سے پائے جاتے ہوں یا عادات میں اس کی نظیر پائی جاتی ہو' اگرچہ وہ مرکب ہو۔ جب آپ کسی درزی کی ایسی حالت بیان کرنا چاہیں کہ اس پر کپڑا ہو اور جو کچھ آپ بیان کریں وہ عادت کے مطابق ہو تو اس میں کوئی مانع نہیں کہ جو کچھ آپ بیان کر رہے ہیں وہ بغیر کسی کمی بیشی کے ویسا کپڑا لائے۔ اس صورت کی وضاحت عادی فعل سے حاصل ہوگی' قول سے نہ ہوگی۔ اور 'مؤلف کا قول ووجد لہ نظیر اسی کے مطابق ہے۔ یہاں و بمعنی او ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور جیسا کہ مؤلف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے جہاں اس ترکیب کو قید بنایا ہے اور عادی افعال میں اس کی کوئی نظیر نہ ہونا دوسری قید ہے اور اس کے بعد کی فصل میں ایسا بیان آرہا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے اصلی معنی میں ہے جو اور جو چیز قول کو ادا کردہ فعل کے قریب لے جاتی ہے ایک ہی صورت ہے اور یہ وہی ہو سکتی ہے جو تفصیل سے ہو اور اس قید کے ساتھ ہو کہ اس جیسی لوگوں کی عادت ہو۔ اور آپ یہ کہہ سکتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ فعل جس کے لوگ علوی ہوں اگرچہ وہ مرکب ہو اس میں قول سے بھی پوری سمجھ آسکتی ہے جیسا کہ فعل سے آتی ہے اور اس کے شواہد بہت ہیں۔

سکتی۔ جب یہ صورت ہے تو قول کسی بھی وجہ سے وضاحت کے لحاظ سے فعل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ گویا اس لحاظ سے فعل قول سے ابلاغ ہے۔

اور فعل کی ایک دوسری جہت سے قول سے کم تر ہے۔ وہ اس طرح کہ قول عموم و خصوص کا ہر طرح کے احوال' زمانوں اور اشخاص کے لئے بیان ہوتا ہے کیونکہ قول کے کئی صیغے ہوتے ہیں جو ان امور اور ان جیسے امور کا تقاضا کرتے ہیں۔ بخلاف فعل کے کہ وہ اپنے فاعل پر' اس کے زمانہ پر اور اس کی حالت پر محدود ہوتا ہے۔ اور اپنے اس مقام کے علاوہ اس میں کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا اگر ہم قول سے محروم رہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مثلاً وہ فعل ہی موجود ہو جو آپ نے سرانجام دیا تو ہمیں اس کے سوا کچھ علم حاصل نہ ہو گا کہ آپ نے وہ کام اس معین وقت میں اور اس معین حالت پر کیا تھا اب ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ آپ کا اس فعل کو کرنے کا مطالبہ ہر حال میں ہے یا صرف اسی حالت میں؟ پھر اس فعل کے متعلق ایک دوسرے پہلو سے یہ دیکھنا پڑے گا کہ: وہ شرعی احکام کی انواع میں سے کونسی نوع سے متعلق ہے؟ یہ سب کچھ اور ایسی ہی دوسری باتیں نفس فعل سے تو واضح نہیں ہو جاتیں۔ لہذا اس پہلو سے فعل بیان کی انتہاء سے قاصر ہے۔ لہذا کسی طرح بھی فعل کو قول کا قائم مقام سمجھنا درست نہیں اور یہ بات تھوڑے سے غور سے واضح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے (۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳/۲۱)	تمہارے لئے اللہ کا رسول پیروی کے لئے بہترین نمونہ ہے۔

اور جب آپ نے اپنے فعل سے عبادات کی وضاحت فرمائی تو فرمایا:

---

۱ یعنی آپ ؐ کا فعل اس فعل کی اقتداء کی طلب میں کافی نہیں۔ کیونکہ فعل آپ کی امت پر اس کے لاگو ہونے پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ لہذا قول سے وضاحت کی ضرورت پیش آتی ہے جو یہ آیت اور وہ احادیث ہیں جن کا اپنے مقام پر ذکر ہوا ہے تاکہ امر دونوں جہتوں سے واضح ہو جائے۔ قول امت کے لئے عام ہے اور کیفیت وہ ہے جیسی انہوں نے دیکھی۔

صلوا کما رایتمونی اصلی (۲) — نماز ایسے ادا کرو جیسے مجھے ادا کرتے دیکھتے ہو۔

نیز فرمایا:

خذوا عنی مناسککم (۳) — اپنے حج کے ارکان مجھ سے حاصل کرو۔

اور ایسے ہی دوسرے اقوال ہیں تاکہ اس فعل کی پوری پوری وضاحت ہو سکے۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ان دونوں طرح کی وضاحتوں میں سے قولی (۱) بیان کو ترجیح دینا درست نہ ہو گا یہ نہ کہا جائے کہ: ان دونوں میں کونسی صورت وضاحت کے لحاظ سے ابلغ ہے؟ قول یا فعل؟ کیونکہ یہ دونوں ایک ہی مقام پر

---

۲ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔
۳ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔
۱ یعنی جیسا کہ اصولیوں نے اسے ذکر کیا ہے۔ ایک قائل فعل کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ وہ مقصود پر دلالت میں قوی تر ہے۔ کیونکہ خبر معائنہ یا مشاہدہ جیسی نہیں ہوتی اور ایک قائل قول کو مقدم سمجھتا ہے کیونکہ وہ بنفسہ مقصود پر دلالت کرتا ہے جبکہ فعل تین امور میں سے صرف کسی ایک کے ساتھ یہ فائدہ دینے پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مجمل کی وضاحت ہے۔ یعنی عقل یا ایسی صراحت کہ یہ فعل مجمل کی وضاحت ہے یا اس کے قصد سے لازماً یہی معلوم ہو کہ وہ فعل مجمل کی وضاحت ہے۔ پھر یہ قول و فعل کبھی تو ایک وقت اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی مختلف اوقات میں ہوتے ہیں۔ البتہ جب وہ اکٹھے ہوں اور موافق ہوں تو ان میں سے سابق وہ ہے جو بیان ہو اور دوسرا اس کا موکد ہے۔ یہ ہے اصولیوں کے کلام کا ماحصل۔ اور اس شخص کا سا قصد نہ کیا جس کی بحث سے یہ بات روشن ہو جائے کہ قول و فعل دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک جہت ہے۔ جس میں بیان کے لحاظ سے ہر ایک دوسرے سے قوی تر ہوتا ہے۔

صادق نہیں آتے۔ مگر ایسے مفرد متعاد فعل میں اگر اکٹھے ہو جائیں تو ایک بیان (۲) دوسرے کے قائم مقام بن جائے گا۔ اس وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسا ابلاغ ہے؟ یا کونسا بہتر ہے؟ جیسے مثلاً شرمگاہوں کے ملنے سے غسل کا (۳) مسئلہ ہے کیونکہ وہ فعل کی جہت سے بھی واضح ہے اور قول کی جہت سے بھی۔ اس شخص کے ہاں جس نے اس مسئلہ کو قوی ہی سمجھا اور جس شخص پر صرف (۱) یہ واضح ہوا کہ وہ فعل ہی ہے۔ پھر اس نے غسل کیا۔ تو ایسے شخص کے نزدیک قول اور فعل میں سے ہر ایک' ایک دوسرے کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

رہی حکم غسل کے واجب یا مستحب ہونے اور اس فعل پر امت کی پیروی کی بات تو یہ قول سے مختص ہے (فعل سے یہ باتیں معلوم نہیں ہو سکتیں)۔

پانچواں مسئلہ

جب قول بیان کے طور پر واقع ہو تو فعل اس کا شاہد اور تصدیق کرنے والا ہوگا یا مخصص یا مقید ہوگا۔ جو بھی صورت ہو وہ قول کا مؤید ہوگا جس حد (۲)

---

۲ اس لئے کہ اس صورت میں قول فعل کا قائم مقام بن جاتا ہے کیونکہ ایسا فعل لوگوں میں رائج ہوتا ہے تو اس میں جو بیان حاصل ہوگا وہ فعل سے قول کے ساتھ ہوگا یا بنفسہ فعل سے ہوگا جیسا کہ مؤلف نے پہلے کہا ہے۔

۳ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں: "جب ایک کی شرمگاہ دوسرے سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے میں نے اور رسول اللہ نے ایسا کیا پھر ہم نے غسل کیا۔" اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ قول کے باب سے ہے۔ اسی لئے مؤلف نے عند جعل...الخ کہا ہے۔

۱ یعنی یہ صرف وہ مقدار ہے جس میں ہر قول اور فعل اپنے صاحب کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اندریں صورت غسل واجب ہے یا مستحب تو یہ قول سے ہی مستفاد ہو سکتی ہے۔ اور مؤلف کا قول والذی وضح غالبا والذی وضع ہے۔ یعنی اس قول و فعل سے واضح ہوا کہ وہ صرف فعل کا حصول ہے۔ پھر غسل ہے اور شارح منہاج نے بیان و اجمال کی بحث میں لفظ وضع ہی ذکر کیا ہے۔

۲ اسے زیادہ کیا تاکہ مخصص اور مقید کو شامل کرلے۔ اسی لئے بالجملہ کہا ہے۔

تک کہ اس قول سے قصد کیا گیا ہے۔ اور وہ فعل قول میں پیدا ہونے والے ان احتمالات کو رفع کرنے والا ہو گا جو فہم کی وجہ سے معارض ہوتے ہیں جبکہ وہ فعل قول کے موافق ہو اس کے مخالف نہ ہو۔ اور اگر فعل قول کے مطابق نہ ہو تو وہ فعل اس قول کو جھٹلانے والا(۳) یا اس میں شک و شبہ ڈالنے والا یا ٹھہرا دینے والا ہو گا۔ اور اس کی وضاحت کئی چیزوں سے ہوتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی عالم نے یہ خبر دی کہ فلاں عبادت یا فلاں فعل واجب ہے۔ پھر وہ کام بھی کیا اور اپنے قول کے مقتضیٰ میں کچھ خرابی نہ ڈالی۔ تو اس کے واجب ہونے کے متعلق اس کا اعتقاد مضبوط ہو گا۔ اور جو شخص بھی اس کی بات سنے گا یا اس کے فعل کو دیکھے گا عمل پر آمادہ ہو گا۔ اور جب وہ مثلاً کسی چیز کی تحریم کی خبر دے پھر اسے خود ترک کر دے اور کوئی شخص اسے یہ کام کرتے یا اس کے گرد گھومتے(۱) نہ دیکھے تو جو کچھ اس نے خبر دی تھی اس کی اتباع کرنے والوں کے نزدیک وہ قوی ہو گا۔ بخلاف اس شخص کے جو کسی چیز کے واجب ہونے کی خبر دے۔ پھر خود وہ کام نہ کرے یا تحریم کی خبر دے مگر خود کرنے لگے۔

تو اس کی پیروی کرنے والے لوگ اس کے اس قول سے مطمئن نہ ہوں گے اور جب وہ اس کا حکم بجا لائیں گے یا کسی کام سے باز رہیں گے تو انہیں تسلی نہ

---

۳ حالات چار ہیں جو قرائن اور ان اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں جن کے اپنے اندر ان میں سے کوئی ایک قرینہ داخل ہو اور عنقریب مؤلف کے کلام میں اس کی تفصیل یوں آ رہی ہے: قائل جھوٹا ہو اس کے صدق میں شک پایا جائے' یا یہ احتمال ہو کہ اس کا قول اس کے ظاہر پر اخذ نہیں کیا جا سکتا' یا اس کی دلیل ایسی نہ ہو جیسی ہونا چاہئے تھی' ورنہ اس کے اپنے لئے اسے چھوڑنا جائز نہ ہو گا۔

۱. اگر وہ عالم ایسا کام کرے جس پر حرام کام کا مقدمہ ہونے کا شبہ ہوتا ہو تو اس کے متعلق لوگ گمان کرنے لگیں گے کہ وہ حرام کام کرنے کے درپے ہے۔ اسی لئے مؤلف نے یہاں یہ زیادہ کیا "ولیس فی الواجب مثلہ" اور جو مؤلف کا بعد کا قول "ثم لعلہ" ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کام کے گرد گھومے۔

ہوگی۔ بلکہ وہ فعل سے قول کی طرف ایسے خیالات سے مائل ہوں گے جو اس قول ہی کو مشکوک بنا دیں۔ خواہ یہ قول میں کسی احتمال کے راہ پانے سے ہو یا قائل کی تکذیب پر اتر آئے۔ یا اس قول کے ماخذ میں ہی شک کرنے لگیں گے معہذا اگر کسی شخص کو دینی یا دنیوی لحاظ سے بزرگ سمجھ کر اس کے افعال و تروک کی پیروی کی جائے وہ پیدائشی مغرور کی طرح ہوتا ہے جیسا کہ یہ بات واضح طور پر معلوم ہے۔ گویا قائم کے قول کی حیثیت فعل کے تبع کی سی رہ جاتی ہے۔ لہٰذا جس حد تک قائل کا فعل اس کے قول کی موافقت کرتا ہو گا اسی حد تک اس کی اتباع اور پیروی ہوگی یا نہ ہوگی۔

اسی لئے انبیاء علیہم السلام اس لحاظ سے بلند مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں اور ان کے پیروکاران کے انتہائی تبع ہوتے ہیں اور جو کچھ انبیاء کہتے ہیں وہ ان کی تصدیق کی راہ پر چلتے ہیں۔ معہذا (۱) (۲) اللہ تعالیٰ معجزات اور یقینی دلائل کے ساتھ ان کی تائید فرماتے ہیں۔ اور یہ سب باتیں ایسی ہیں جو ہمارے زیر بحث ہیں۔ کیونکہ عادات کے شواہد یا تو معاملہ کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب۔ ایک طبیب آپ کو یہ خبر دے کہ یہ چیز زہر ہے لہٰذا اس کے قریب نہ جانا' پھر وہی چیز آپ کو کھانے کے لئے دے دے۔ یا وہ آپ کو بیماری کی دوا کے طور پر کوئی چیز کھانے کو کہے' پھر

---

۱ یعنی انبیاء کے لئے تکذیب کوئی راہ نہیں پاتی۔ اسی طرح ان کے قول کے ماخذ میں شک کو بھی گزر نہیں۔ بس یہی ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ ان کے قول کو اس کے ظاہر پر اخذ کیا جائے۔ جیسا کہ عنقریب عمرہ سے حلال ہونے اور سفر میں روزہ کھول دینے کی دو مثالوں میں آرہا ہے۔

۲ اللہ تعالیٰ کے قول "افلا تعقلون" میں یا تو مفعول محذوف ہے یعنی کیا تم ان دونوں متنافی کاموں کی برائی محسوس نہیں کرتے؟ گویا دوسروں سے نیکی اور احسان کی طلب ان کے نیکی اور احسان ہونے کا ثبوت ہے اور ان کا خود اپنے آپ کو بھول جانا ان کے اپنے اعتقاد میں نیکی اور احسان ہونے کی نفی کرتا ہے یا یہ لازمی نتیجہ کے مقام پر اتارا گیا ہے یعنی کیا تم میں سرے سے عقل ہی موجود نہیں حتیٰ کہ تم سے ایسا کام صادر ہوتا ہے؟ بہرحال ان کے اس ارتکاب پر اس آیت میں انتہائی قباحت بیان ہوئی ہے۔

اس کی ضرورت کے باوجود اس کی دوائی کو استعمال نہ کرے تو یہ اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یا تو یہ خبر ہی غلط ہے' یا پھر اس خبر کے فہم میں خرابی تھی۔ لہٰذا کوئی شخص بھی ایسے طبیب کی بات قبول کرنے پر مطمئن نہ ہو گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ (۲/۱۴۴)

کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو۔

نیز فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (۶۱/۲)

اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں۔

نیز ایفائے عہد اور وعدہ پورا کرنا بھی اسی معنی میں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (۳۳/۲۳)

کچھ لوگ ایسے ہیں کہ انہوں نے اللہ سے جو عہد کر رکھا تھا اسے سچ کر دکھایا۔

اور اس کے مقابلے میں فرمایا:

لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ... الی قولہ... بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (۹/۷۵)

اگر اللہ ہمیں مال عطا فرمائے تو ہم ضرور خیرات کریں گے... تا آنکہ فرمایا... اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے تھے۔

گویا صدق میں فعل کی قول سے مطابقت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ علمائے عاملین کے ہاں صدق کی یہی حقیقت ہے۔ اسی طرح اگر عالم یہ خبر دے کہ فلاں چیز واجب ہے یا حرام ہے تو اس سے اس کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر مکلف پر واجب یا حرام ہے اور میں بھی ان میں سے

ہوں۔ پھر اگر اس کا فعل قول کے موافق ہو تو وہ سچا ہے اور اگر مخالف ہو تو جھوٹا ہے۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کے لئے دین کے بیان کے منصب پر فائز ہو وہ اپنے قول اور فعل دونوں سے فائز ہوتا ہے کیونکہ وہ نبی کا وارث ہے' اور نبی اپنے قول و فعل دونوں سے وضاحت کرنے والا ہوتا ہے۔ لہٰذا وارث کے لئے ضروری ہے کہ وہ مورث کے قائم مقام ہو۔ ورنہ وہ حقیقتاً وارث نہیں بن سکتا۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال' افعال' اقرار' سکوت اور تمام احوال سے احکام اخذ کرتے تھے۔ لہٰذا وارث کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ اگر وہ اپنے فعل کی ایسے ہی محافظت کرتا ہے جیسے اپنے قول کی کرتا ہے تو وہ حقیقی وارث ہے۔ اور اس کے پیروکار ہدایت پر ہیں۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کے پیروکار ہدایت پر نہیں ہوں گے جس کی وجہ اس کی ذات ہوگی۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم بسا اوقات ایسے فعل میں توقف کرتے تھے جسے پیشواؤں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے مباح تو کیا ہو مگر خود وہ کام نہ کیا ہو۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کے فعل کی اتباع کریں اگرچہ اباحت کا قول پہلے گزر چکا ہو' محض اس خیال سے کہ شائد اس کا ترک افضل ہو اور اس بات پر استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک سے کرتے تھے تا آنکہ جب آپؐ وہ کام کرتے تو صحابہؓ آپؐ کے فعل کی اتباع کرتے۔ جیسا کہ عمرہ سے حلال ہونے یا سفر میں روزہ کھول دینے کا مسئلہ ہے۔ بات یہی ہے اور یہ سب کچھ صحیح ہے۔ تو اب ان علماء کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے جو معصوم بھی نہیں ہیں؟ انہیں تو بدرجہ اولیٰ اپنے قول کی اپنے فعل سے وضاحت کرنا چاہئے اور اس بارے میں اپنے آپ کی بھی محافظت کرنا چاہئے اور ہر شخص کی بھی جو ان کی اقتداء کرتا ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو معصوم تھے۔ ان کے وضاحت کرنے والے قول یا فعل میں فعل راہ نہیں پاسکتا تھا۔ بخلاف اس شخص کے جو معصوم نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فعل کی اقتداء چھوٹنے میں اس احتمال کو معتبر سمجھا جائے تو قول کی اتباع چھوڑنے میں بھی معتبر سمجھا جائے گا۔ اندریں صورت ایسا بگاڑ پیدا ہو گا جس کی اصلاح نہ ہو سکے گی اور ایسا رخنہ پڑ جائے گا جو مرمت نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ فعل قول کے مطابق ہو۔ اسی لئے عالم کی لغزش کو شرعاً بہت بری بات سمجھا گیا ہے۔ اس کے چھوٹے گناہ بھی بڑے بن جاتے ہیں کیونکہ اس کے اقوال و افعال اقتداء کرنے والوں کی عادت جاریہ بن جاتے ہیں۔ جب عالم پھسلے گا تو اس کی لغزش دوسروں کو منتقل ہو گی خواہ یہ قول میں ہو یا فعل میں کیونکہ وہ ہدایت کے لئے مینار بنایا گیا ہے۔ پھر اگر وہ اپنی لغزش کے متعلق یہ جانتا ہو کہ لوگوں کی نگاہوں میں معمولی لغزش ہے تو لوگ اس کی اقتداء کرنے دلیر ہو جائیں گے اور عالم سے حسن ظن کی بنا پر یہ سمجھیں گے کہ اس میں رخصت ہے جسے وہ عالم تو جانتا ہے مگر وہ اسے نہیں جانتے۔ اور اگر عالم اپنی لغزش کو لغزش سمجھنے میں ہی جاہل ہے تو لوگ اس کے اس کام کو مشروع سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے۔ اور یہ سب باتیں اسی کی طرف راجع ہیں۔

اور حدیث میں آیا ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا: "میں اپنے بعد اپنی امت پر تین کاموں سے ڈرتا ہوں۔" صحابہ کہنے لگے: "اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم وہ کیا ہیں؟" آپ ؐ نے فرمایا: "میں ان پر عالم کی لغزش سے' ظالم (بادشاہ) کے فیصلے سے اور پیشوا کی خواہش نفس سے ڈرتا ہوں۔" (۱)

---

۱ "میں اپنی امت پر تین باتوں سے ڈرتا ہوں: عالم کی لغزش سے' پیشوا کی خواہش نفس سے اور ظالم کے فیصلہ سے۔" اس حدیث کو بزار اور طبرانی نے کثیر بن عبداللہ کے طریق سے روایت کیا اور وہ

اور حضرت عمر بن الخطاب ؓ نے فرمایا: "تین باتیں دین کو منہدم کر دیتی ہیں: عالم کی لغزش منافق کا قرآن کے ساتھ جھگڑنا اور گمراہ کرنے والے امام۔" اسی طرح کی روایت ابوالدرداء سے ہے جس میں انہوں نے گمراہ کرنے والے اماموں کا ذکر نہیں کیا۔ اور حضرت معاذ بن جبل ؓ سے روایت ہے کہ: اے عرب کے لوگو! تین باتوں میں تم کیا کرو گے: دنیا جو تمہاری گردنیں کاٹ دیتی ہے اور عالم کی لغزش اور منافق کا قرآن کے ساتھ جھگڑا کرنا۔" اور اسی طرح کی روایت حضرت سلمان ؓ سے بھی ہے جس میں انہوں نے عالم کی لغزش کو کشتی ٹوٹنے سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ جب کشتی ڈوبے گی تو اس کے ساتھ بہت سی خلقت بھی ڈوب جائے گی۔" اور حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "عالم کی لغزشیں پیروکاروں کے لئے ہلاکت ہیں۔" آپ سے پوچھا گیا: وہ کیسے؟ فرمایا: عالم ایک چیز اپنی رائے سے کہتا ہے۔ پھر اسے (۱) پتا چلتا ہے کہ فلاں عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو اس سے زیادہ جانتا ہے۔ پھر وہ زیادہ جاننے والے عالم کا قول چھوڑ دیتا ہے اور اپنی ہی بات کی اتباع کئے جاتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ یہ تمام امور دین کو منہدم کرنے والے ہیں۔ عالم کی لغزش کے متعلق تو گزر چکا ہے کہ اس کی مثال ایسی کشتی کو توڑنے کی ہے جس میں وہ خود بیٹھا ہوا ہو۔ ظالم کے فیصلے کی خرابی بھی ظاہر ہے۔ رہی کسی پیشوا کی خواہش نفس کی بات تو وہ ان سب کی جڑ ہے اور قرآن کے ساتھ جھگڑنا جو کسی لسان اور جھگڑالو سے ہی ہو سکتا ہے، بہت بڑا فتنہ ہے کیونکہ قرآن انتہائی ڈرنے کی چیز (۲) ہے۔ اگر

ناقابل اعتماد ہے۔ اور ترمذی نے اسے کچھ مقامات پر حسن کہا اور کچھ مقامات پر صحیح۔ جس پر گرفت کی گئی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس سے احتجاج کیا ہے۔ (ترغیب)

۱ اسی لئے امام مالک اپنے اقوال کی کتابت کو ناپسند کرتے تھے۔ اس خوف سے کہ وہ اقوال آفاق (ممالک) میں پھیل جائیں گے اور ان کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

۲ لہذا قرآن کی مخالفت سے بچنا چاہئے خواہ مخالفت اس انداز کی ہو جیسے کوئی منافق اپنی قدرت کلام سے مزین کر کے دکھائے۔

منافق قرآن کے ساتھ باطل بات پر جھگڑا کرتا ہے تو اسے حق بنا کے چھوڑتا ہے اور اس جھگڑا کرنے والے کی تاویل پیروی کرنے والوں کے لئے مظنّۃ مل جاتی ہے۔ اسی لئے خوارج امت کے لئے فتنہ بن گئے۔ الا یہ کہ جسے اللہ نے ثابت قدم رکھا۔ یہ لوگ اپنی فاسد آراء کے مطابق جھگڑا کرتے اور اپنی تاویلات کو عقل کی موافقت کے ساتھ پائیدار بناتے۔ لہٰذا وہ لوگوں کے لئے فتنہ بن گئے اور گمراہ کرنے والے اماموں کی بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ وہ لوگوں پر سلطنت کا اختیار رکھتے ہیں اور اس بات پر قادر ہوتے ہیں کہ وہ حق کو باطل اور باطل کو حق بنادیں۔ یہ لوگ اللہ کی سنت کو مردہ کرتے ہیں اور شیطان کے طریقوں کو زندہ کرتے ہیں۔ رہی دنیا کی بات' تو خلقت کے لئے اس کا فتنہ ہونا سب کو معلوم ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اقتداء اور بیان کے لحاظ سے افعال اس وقت قوی تر ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ اقوال بھی جمع ہو جائیں۔ محض اقوال میں یہ بات نہیں ہوتی۔ گویا جو شخص اقتداء کے مقام پر کھڑا ہو' اس کے لئے فی نفسہ اس کا اعتبار مئوکد (۱) اور لازم ہے بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو شخص بھی اقتداء کے مظنّۃ اور وضاحت کے مقام میں ہو اور اس معنی کا اعتبار کرے تو اس پر فرض ہے کہ اپنے تمام اقوال و افعال کی جستجو کرے۔ اور اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ کون سے افعال واجب ہیں یا مندوب یا مباح یا مکروہ یا ممنوع ہیں۔ کیونکہ اس کے افعال و اقوال کے دو اعتبار ہیں:

ایک یہ کہ وہ خود بھی مکلفین میں سے ایک ہے۔ اس جہت سے معاملہ اس کے حق میں احکام خمسہ کی طرف الگ ہو جائے گا۔

---

۱ احکام خمسہ میں واجب اور حرام سے تعمیم کی طرف نیز خاص کر افعال کے ساتھ بیان سے علی الاطلاق اقوال اور افعال دونوں کے ساتھ بیان کی طرف ابتداء جو کچھ کہا گیا تھا یہ اس سے اگلا درجہ ہے۔

اور دوسرا یہ کہ جو کچھ اللہ عزوجل نے مشروع کیا ہے' اس کا فعل' قول اور احوال اس مشروع کے لئے بیان اور تقریر ہیں کیونکہ وہ اس مقام پر فائز ہے گویا تمام اقوال و افعال اس کے حق میں یا واجب ہوں گے یا حرام۔ تیسری کوئی بات نہیں۔ کیونکہ وہ اسی جہت سے ان کی وضاحت کی جارہی ہے۔ اور بیان واجب ہوتا ہے اور کچھ نہیں۔ تو جب وہ ایسے امور ہوں جو کئے(۱) یا کیے گئے ہوں تو پورے کے پورے واجب الفصل ہوں گے اور اگر وہ ایسے امور ہوں جو نہ کئے گئے ہوں تو ترک واجب ہو گا۔ جس حد تک کہ اللہ کی توفیق سے بعد میں اس کا ذکر ہو گا۔ اور یہی فعل کی تحریم ہے۔

لیکن قابل اتباع کاموں کی یہ نسبت صرف اس وقت متعین ہوگی جبکہ بیان کا مظنّہ پایا جاتا ہو۔ خواہ یہ فعل یا ترک کے حکم سے لاعلمی کی بنا پر ہو یا حکم کے خلاف اعتقاد کی وجہ سے ہو یا اعتقاد کا مظنّہ اس کے خلاف ہو۔

جس کام کا کرنا مطلوب ہے۔ فعل کے ساتھ اس کا بیان ہو' یا ایسے قول سے جو فعل کے مطابق ہو' اگر وہ واجب ہے اسی طرح اگر ایسا مندوب ہو جس کا حکم معلوم نہ ہو سکے۔ اور اگر وہ ایسا مندوب ہو جو واجب ہونے کے اعتقاد کا مظنّہ ہو تو اس کا بیان ترک سے ہو گا یا ایسے قول سے جس کے ساتھ ترک جمع ہو جائے۔ جیسے قربانیاں چھوڑنے کے سلسلہ میں کیا گیا اور جیسے شوال کے چھ روزوں کا ترک (۲) اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اور اگر طلب نہ ہونے کے اعتقاد کا مظنّہ

---

۱ یعنی اپنی تینوں اقسام سے ماذون فیہ ہے حتیٰ کہ مباح اس کے حق میں واجب ہو جاتا ہے۔ یہی بات ان امور کے متعلق کہی جائے گی جو اس کی دو قسموں سے نہیں کئے جاتے۔ (جیسے مکروہ اور حرام)۔

۲ اس اعتقاد کے خوف سے کہ شوال کے روزوں کو رمضان کے ساتھ ملانا واجب نہ سمجھ لیا جائے یا یہ کہ وہ ہیں تو نوافل لیکن رمضان کے روزوں کی تکمیل کرنے والے ہیں۔ جیسے فرض نماز کے بعد نوافل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے بارے میں امام مالک سے مروی ہے۔

ہو یا ترک کا مظنۃ(۱) ہو تو اس کا بیان فعل کے ساتھ اور مظنۃ کے حساب سے اس میں دوام کے ساتھ ہو گا۔ جیسے وہ سنتیں اور مندوبات جنہیں ان زمانوں میں فراموش کر دیا گیا۔

جس کام کا ترک مطلوب ہے۔ اس کا بیان ترک سے ہو یا ایسے قول سے ہو جس سے ترک کی تائید ہوتی ہو اگر وہ حرام ہے اسی طرح اگر وہ ایسا مکروہ ہے جس کا حکم معلوم نہ ہو سکے۔ پھر اگر تحریم کے اعتقاد کا مظنۃ ہو اور اس کے بیان کی ترجیح فعل کے ساتھ ہو تو ممکنہ کم از کم حد تک فعل کا تعین ہو جائے گا اور اسی سے وہ ثابت ہو گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :(۲)

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳/۲۱)	تمہارے لئے اللہ کا رسول ؐ پیروی کے لحاظ سے بہترین نمونہ ہے۔

نیز فرمایا :(۳)

۱ یعنی ایسے کاموں کی معرفت ہونے کے باوجود ان کو نظرانداز کرنا اور ان کی طرف توجہ نہ کرنا تو اس کا بیان اتنے ہی فعل سے ہو گا جو مخالفت کے خدشہ کو دور کر دے گا یا لوگوں میں اس کے کرنے اور اس کے زندہ رکھنے کی رغبت پیدا کرے۔

۲ دونوں آیات اپنے اجتماع کے ساتھ۔ پہلی آیت اقتداء کی طلب میں اپنے عموم سے ہے اور دوسری اس خاص فعل سے۔ دونوں اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ ایک شخص کے لئے اپنے متبنی کی بیوی سے شادی کرنا جائز ہے۔ اور ایسا کرنا ان کے اعتقاد کے مطابق حرام تھا یا اس میں تحریم کا مظنۃ تھا۔ اور یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول اور فعل دونوں سے ایک ساتھ بیان تھا۔

۳ دونوں آیات اپنے اجتماع کے ساتھ۔ پہلی آیت اقتداء کی طلب میں اپنے عموم سے ہے اور دوسری اس خاص فعل سے۔ دونوں اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ ایک شخص کے لئے اپنے متبنی کی بیوی سے شادی کرنا جائز ہے۔ اور ایسا کرنا ان کے اعتقاد کے مطابق حرام تھا یا اس میں تحریم کا مظنۃ تھا۔ اور یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول اور فعل دونوں سے ایک ساتھ بیان تھا۔

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا (۳۳/۳۷)

تو جب زید نے اس سے خواہش پوری کرلی تو ہم نے اسے آپ کے نکاح میں دے دیا۔

اور صبح تک جنبی رہنے والی حدیث میں آپ ؐ نے فرمایا: "میں جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتا ہوں اور میں روزوں کا ارادہ رکھتا ہوں۔" (۱)

اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن والی حدیث میں حضرت عائشہ ؓ نے کہا: (۲) اے عبدالرحمٰن! کیا تو مجھے اس کام سے بے رغبت کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے؟ تو عبدالرحمٰن نے کہا: واللہ نہیں۔ حضرت عائشہ ؓ کہنے لگیں: پھر میں گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتلام نہیں بلکہ جماع سے جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتے۔ پھر اس دن کا روزہ رکھتے۔ اور ام سلمہ کی حدیث میں ہے۔ "کیا تجھے خبر نہیں کہ میں یہ کام کرتا ہوں۔" (۳) تا آخر حدیث۔

اور اسماعیل قاضی نے زیاد بن حصین سے، اس نے اپنے باپ سے روایت کرتے ہوئے کہا: میں نے ابن عباس کو دیکھا وہ اپنی سواری کو چلا رہے تھے اور رجز پڑھ رہے تھے جبکہ وہ احرام باندھے ہوئے یہ کہہ رہے تھے۔

هن يمشين بنا هميسا
ان تصدق الطير نفعل لميسا

(وہ سواریاں آہستہ آہستہ قدموں سے ہمارے ساتھ چل رہی ہیں۔ اگر پرندے حق مہر دے دیتے تو ہم مجامعت کرتے۔)

---

۱ "پھر نہا لیتا ہوں اور روزہ رکھ لیتا ہوں۔" اسے مالک اور ابوداؤد نے روایت کیا۔

۲ اسے مالک نے نکالا۔

۳ یہ حدیث ج ۳ ص ۳۰۹ پر گزر چکی ہے۔

اس نے کہا کہ ابن عباس ؓ نے جماع کا نام لے کر ذکر کیا کنایۃ نہ کہا۔ میں نے پوچھا: ابن عباس! کیا آپ رفث (فحش بات) سے کام کرتے ہیں جبکہ آپ احرام باندھے ہوئے ہیں؟ ابن عباس ؓ کہنے لگے: رفث صرف وہ کلام ہے جس کا تعلق عورتوں سے ہو۔ گویا ابن عباس نے اعتقاد کا مظنہ دیکھا تو اس کی نفی کر دی اور اللہ تعالیٰ کے کلام "فلا رفث ولا فسوق" کی یوں وضاحت فرمائی کہ رفث صرف وہ کلام ہے جو عورت اور مرد کے درمیان ہو۔ اور اگر طلب کے اعتقاد کا مظنہ ہو یا ایسا مظنہ ہو کہ اس کے کرنے پر مداومت کی جائے تو اگر اس کی اصل نہ ہو تو اس کا بیان ترک سے ہو گا۔ اور اگر اس کی اصل تو ہو لیکن اباحت میں ہو یا کام کرنے سے حرج پیدا ہونے کی نفی میں ہو (تو بھی اس کا بیان ترک سے ہو گا) جیسے امام مالک کے نزدیک سجدہ شکر (۱) میں ہے۔ اور جیسے کھانے سے پہلے دونوں ہاتھ دھونے میں ہے۔ جس حد تک کہ امام مالک نے عبد الملک بن صالح کے مسئلہ میں اس کی وضاحت کی ہے اور انشاء اللہ عنقریب (۲) اس کا ذکر آرہا ہے۔

مختصراً یہاں (۳) جو بیان کی طلب کے مقامات کی نگہداشت کی گئی ہے وہ شافی، اطراف و انحرافات سے نکالنے والی اور صراط مستقیم کی طرف لے جانے والی ہے اور جو شخص اس معنی میں سلف صالح کے حالات پر غور کرے گا اس پر اللہ کی توفیق سے یہ بیان واضح ہو جائے گا۔ نیز ان تمام امور کا احکام خمسہ یا ان میں سے بعض کی نسبت سے بیان بھی ضروری ہے تاکہ مطلوبہ غرض واضح ہو جائے اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

---

۱ امام مالک کا اس کی اصل سے انکار پہلے گزر چکا ہے اور اس بنا پر تھا جو اس بارے میں ابوبکر ؓ سے مروی ہے۔

۲ ساتویں مسئلہ میں۔

۳ یعنی سابقہ تفاصیل میں: کہ مکمل طور پر فعل کا ترک ہو یا دوام فعل کا ترک ہو علی ہذا القیاس یہ صرف ان مقامات پر ہو گا جہاں شافی بیان مطلوب ہو، رہے دوسرے مقام تو ان میں قول ہی کافی ہے۔

چھٹا مسئلہ

مندوب: مندوب کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ مندوب اور واجب کو برابر نہ کر دیا جائے نہ قول میں اور نہ ہی فعل میں۔ جیسا کہ اعتقاد برابر نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر انہیں قول یا فعل میں برابر کیا جائے تو اس صورت میں کہ اس سے اعتقاد میں بگاڑ نہ ہو اور اس کی وضاحت درج ذیل امور سے ہوتی ہے۔

امر اول: اعتقاد میں ان دونوں کو یکساں رکھنا بالاتفاق باطل ہے۔ یعنی جو واجب نہیں اس کے واجب ہونے کا اعتقاد رکھے۔ اور جب قول یا فعل (۱) صرف یکسانی کا ذریعہ ہو تو ان دونوں میں فرق کرنا واجب ہے اور یہ بات قولی بیان ہی سے ممکن ہے اور ایسے فعل سے جس کا مقصود ہی ان دونوں میں فرق کرنا ہو۔ اور وہ مندوب کے التزام کا ترک ہے جو کہ مندوب ہونے کا خاصہ ہے۔

امر دوم: نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہادی اور وضاحت کنندہ بنا کر بھیجے گئے تاکہ آپ لوگوں کو بتلائیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے اور بہت سے مسائل میں آپ کی یہی پوزیشن (۲) تھی۔ جیسے صرف (۳) جمعہ کے دن کا روزہ یا اس کی رات کے قیام سے آپ نے منع فرمایا۔ نیز آپ نے فرمایا: "تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز

---

۱ یعنی مطلق یکسانیت یعنی اتنی مکمل کہ اعتقاد میں بھی مساوات ہو داخل ہو جائے۔ رہا محض قول اور فعل میں برابری کرنا تو اسے مؤلف نے درست قرار دیا ہے بشرطیکہ اس سے اعتقاد میں ایسی خرابی نہ پیدا ہو جائے کہ وہ مندوب کو واجب بنادے۔ لیکن ابتدائے مسئلہ میں وہ کہہ چکا ہے کہ مندوب کا یہ حق نہیں کہ قول میں یا فعل میں اسے واجب کے برابر قرار دیا جائے۔ لہٰذا اس کے پچھلے کلام سے پہلے کلام کا معنی اخذ کیا جاسکتا ہے۔ نیز یہ کہ مندوب کا حق نہ ہونا اس کے مطلقاً باطل ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔

۲ یعنی قول سے بیان جیسا کہ پہلے مسلک میں ہے اور فعل سے بیان جیسا کہ دوسرے مسلک میں ہے۔

۳ اسے مسلم نے روایت کیا: "تمام راتوں میں سے جمعہ کی رات کو قیام کے لئے خاص نہ کرو اور نہ ہی تمام دنوں میں سے جمعہ کے دن کو روزہ کے لئے خاص کرو۔ الا یہ کہ وہ ایسا دن ہو جس میں تم میں سے کوئی شخص روزہ رکھتا ہو۔"

سے شیطان کے لئے حصہ نہ بنائے۔(۴)ابن عمر کی حدیث میں اس کی وضاحت یوں ہے: واسع بن جہان کہتے ہیں کہ میں اپنے بائیں پہلو کی جانب سے مڑا تو مجھے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا: تمہیں دائیں جانب سے پھرنے میں کیا رکاوٹ تھی؟ میں نے کہا: میں نے آپ کو دیکھا تو آپ کی طرف مڑ گیا۔ انہوں نے کہا: تم نے اچھا کیا۔ بے شک کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ: اپنی دائیں طرف سے پھرو۔ مگر میں کہتا ہوں جیسے تم چاہو پھرو۔ خواہ دائیں طرف سے اور خواہ بائیں طرف سے۔

اور بعض احادیث میں ہے کہ آپ نے غیر واجب کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا: ''جس نے یہ کام کیا تو اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں۔'' (۱)

اور جب اعرابی نے آپ سے پوچھا: ''کیا ان (واجبات) کے علاوہ اور بھی کچھ میرے ذمہ ہے؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ الا یہ کہ تو اپنی خوشی سے نفلی طور پر کرے۔'' (۲)

اور جب آپ سے حج کے بعض افعال کو دوسروں پر مقدم کرنے کے بارے میں پوچھا جن کی تاخیر واجب نہ تھی۔ تو آپ نے فرمایا: ''کوئی حرج نہیں۔'' راوی کہتا ہے کہ اس دن جس کسی نے بھی آپ سے افعال حج کی تقدیم و تاخیر کے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا: ''کر لو اور کوئی حرج نہیں۔'' (۳) حالانکہ بعض افعال کی دوسروں پر تقدیم مطلوب ہے لیکن واجب نہیں۔ نیز آپؐ نے رمضان

---

۴ اسے تمسمو میں ترمذی کے سوا پانچوں نے، عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا۔ اس حدیث کا بقیہ یہ ہے: وہ یہ رائے رکھتا ہو کہ اس پر یہ حق ہے کہ صرف داہنی طرف سے ہی پھرے۔ میں نے بسا اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وہ اپنی بائیں طرف سے پھرتے تھے۔ یہ حدیث بنفسہ واضح ہے۔ اور اس کے بعد ابن عمر کی حدیث نے مزید وضاحت کر دی۔

۱ حدیث کا ٹکڑا جسے تمسمو میں ترمذی کے سوا چھیوں سے نکالا۔

۲ استثناء منقطع ہے۔ اور اس حدیث کو تمسمو میں ترمذی کے سوا چھیوں سے نکالا۔

۳ اسے تمسمو میں ترمذی سے نکالا۔

سے (۴) پہلے ایک یا دو دن کا روزہ رکھنے (۵) سے منع فرمایا۔ اور عید کے دن کا روزہ حرام کیا۔ (۶) اور الگ تھلگ کٹ (۷) کر رہنے سے منع (۸) فرمایا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (۸/۷۳) اور ہر طرف سے بے تعلق ہو کر اسی کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔

---

۴ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۹۳ پر گزر چکی ہے۔

۵ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۹۳ پر گزر چکی ہے۔

۶ الاعتصام کی دوسری جزء میں کہا ہے کہ اس نہی کی علت علماء نے یہ بتلائی ہے کہ مبادا اس روزہ کو رمضان سے شمار کر لیا جائے۔ یعنی اسے واجب نہ سمجھنے لگے جبکہ اس کی اصل نفل مندوب ہے۔ یہی بات صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے اور اس کی رات کو قیام کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ مؤلف نے اسے اس باب سے بنایا ہے جس سے وصف ہی ہدف بن جاتا ہے۔ کیونکہ وہ عبادت سے مل جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے متعلق یہ عقیدہ بن جاتا ہے کہ وہ وصف اس عبادت کے اوصاف سے ہے یا اس کا حصہ ہے۔ مؤلف کہتا ہے کہ اس قسم میں سد ذرائع کے طور پر نہی کی جہت سے نظر ڈالنا چاہئے۔ اور اس کے اس قول وحرم صیام یوم العید (اور آپ نے عید کے دن روزے رکھنا حرام کیا۔) کو یہاں درج کرنے کی وجہ واضح نہیں ہوتی کیونکہ یہ مستقل نہی سے ممنوع ہے۔

۷ اسے احمد اور شیخین نے سعد سے نکالا۔ اور احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے سمرہ سے نکالا۔

۸ یہ اس زندگی کے جھمیلوں سے حالتاً بائیکاٹ ہے جیسے نصاریٰ کی رہبانیت ہے۔ البتہ اس آیت میں جو تبتل ہے۔ اس کا معنی عبادت میں اخلاص اور یکسوئی ہے۔ اور کتاب الاعتصام کی دوسری جزء میں اس مقام پر سیر حاصل بحث ہے۔ اس حدیث میں اور اس سے بعد والی میں وجوب کے اعتقاد کی طرف ذریعہ کا معنی واضح نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس نے کہا ہے: مع ان الاستکثار من الحسنات خیر (اس کے باوجود کہ زیادہ سے زیادہ نیکی کے کام کرنا بہتر ہے۔) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبتل کے رد میں عثمان بن مظعون اور اس کے ساتھیوں سے فرمایا: "جس نے میری سنت سے اعراض کیا اس کا مجھ سے کچھ تعلق نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تبتل مشروع نہیں چہ جائیکہ مستحب ہو، اس خدشہ سے کہ لوگ اسے واجب سمجھ کر، ہمیشہ نہ کرنے لگیں۔ جیسا کہ یہی موضوع کی اصل ہے اور اس کا قول مما خلافہ مطلوب نہ ہی تبتل میں وضاحت کرتا ہے اور نہ ہی وصال میں۔

اور وصلی روزوں(۴) سے منع کیا اور فرمایا: اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ حالانکہ اچھے کام جتنے بھی زیادہ کئے جائیں بہتر ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی امور ہیں۔ جنہیں آپ ؐ نے اپنے قول' فعل اور اقرار سے بیان فرمایا۔ جن کا خلاف مطلوب تھا لیکن آپ نے اسے چھوڑ دیا اور وضاحت فرمادی کہ اعتقاد میں دوسری قسم بن جانے کے خوف سے اسے چھوڑا گیا ہے۔

دوسرا مسلک: یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایسا عمل چھوڑ دیتے جسے کرنا آپ پسند فرماتے تھے' اس خوف سے کہ کہیں یہ عمل لوگوں پر فرض نہ ہو جائے۔ حضرت عائشہ ؓ فرماتے ہیں "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کی نماز کبھی بھی ادا نہیں کی اور میں اس نماز کو پسند کرتی ہوں۔ (۱) اور آپ ؐ نے رمضان کی راتوں کو مسجد میں قیام (۲) فرمایا۔ تو لوگ جمع آپ کے پاس ہوگئے جنہیں آپ ؐ نے نماز پڑھائی۔ پھر وہ زیادہ ہوگئے تو آپ نے یہ نماز (تراویح) چھوڑ دی اور اس کی وجہ یہ بتلائی کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ اور اس میں دو وجوہ کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ بذریعہ وحی فرض نہ ہو جائے اور اکثر لوگوں کی یہی رائے ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر آپ اس نماز پر مداومت کرتے تو یہ خطرہ تھا کہ

---

۴ اسے احمد اور شیخین نے روایت کیا۔

۱ اور ایک روایت میں ہے وانی لاسبحھا جیسا کہ ج ۳ ص ۶۰ پر گزر چکا ہے اور حضرت عائشہ ؓ کے قول ما سبح کا معنی یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ نماز پڑھتے نہ دیکھا جیسا کہ دوسری روایت میں ہے اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ معاذۃ ؓ نے حضرت عائشہ ؓ سے پوچھا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کتنی رکعت ادا کرتے تھے؟" تو انہوں نے جواب دیا: "چار رکعت اور اگر اللہ چاہتا تو زیادہ بھی ادا کرتے۔" اس حدیث کی پہلی حدیث کے ساتھ تطبیق یوں ہے پہلی حدیث کا علم انہیں آپ ؐ کو نہ دیکھنے کے طریق سے تھا۔

۲ حدیث کا مضمون جسے تمہور میں ترمذی کے سوا جمیوں سے نکالا۔

آپ کی امت میں بعد کے لوگوں میں سے کوئی اسے واجب گمان نہ کر لے اور یہ قوی دلیل ہے۔(۳)

امر سوم: صحابہ کرام نے دین کے معاملہ میں اسی احتیاط سے کام لیا کیونکہ وہ شریعت کی اس اصل کو سمجھتے تھے اور وہ ایسے امام تھے جن کی اقتداء کی جاتی تھی۔ انہوں نے کئی چیزیں چھوڑ دیں اور اس بات کو ظاہر کیا تاکہ یہ واضح کر سکیں کہ ان کے چھوڑنے میں کچھ حرج نہیں۔ اگرچہ وہ مطلوب ہیں۔ اسی طرح کا ایک معاملہ یہ ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے اپنے دور خلافت میں سفر میں قصر چھوڑ دی اور فرمایا: میں لوگوں کا امام ہوں۔ جب اعراب اور بدوی لوگ مجھے دو رکعتیں پڑھتے دیکھیں گے تو کہیں گے کہ اتنی ہی نماز فرض ہوئی ہے۔ حالانکہ اکثر مسلمانوں کی رائے کے مطابق قصر مطلوب ہے۔(۱) اور حذیفہ بن اسید کہتے ہیں: میں نے دیکھا کہ حضرت ابوبکر ؓ اور حضرت عمر ؓ نے اس خوف سے عیدالاضحیٰ کے دن قربانی کرنا چھوڑ دی تھی کہ لوگ اسے واجب نہ سمجھ لیں۔ اور حضرت بلال ؓ کہتے ہیں: مجھے اس کی کچھ پرواہ نہیں کہ میں مینڈھے کی قربانی دوں یا مرغ کی۔ اور ابن عباس ؓ سے مروی ہے کہ وہ یوم الاضحیٰ کو دو درہموں کا گوشت خریدتے اور عکرمہ سے کہتے: اگر کوئی تجھے پوچھے تو کہہ دینا کہ یہ ابن عباس ؓ کی قربانی ہے حالانکہ آپ غنی تھے۔ اور کسی

---

۳ مؤلف کی مراد یہ ہے کہ دوسری وجہ قوی اور موقع کے لحاظ سے مضبوط ہے۔ جو پہلی وجہ سے بے نیاز کر دیتی ہے جسے صحابہ نے اس نماز پر وارد کیا۔ پھر اس کا جواب دیا جو اس میں کمزوری ہے۔ قاضی ابوالطیب کہتے ہیں: ممکن ہے آپ کی طرف یہ وحی کی گئی ہو کہ اگر آپ صحابہ کو ہمیشہ یہ نماز پڑھائیں گے تو ان پر فرض کر دی جائے گی۔ مؤلف اس وجہ کی قوت دیکھتا ہے اور اپنے استدلال کو اس پر بنا کرتا ہے اس کی یہ مراد نہیں کہ وہ ممکن ہے جیسا کہ بعض نے کہا ہے کیونکہ محض کمزور سے امکان کو اپنے استدلال کا مسلک بنانے کو وہ درست قرار نہیں دے سکتا۔

۱ یعنی سنت ہے' واجب نہیں۔ جیسا کہ احناف کا یہی مذہب ہے۔ نہ ہی وہ ان معنوں میں رخصت ہے کہ اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس موضوع پر مؤلف اپنے استدلال کو اسی بات پر تمام کرتا ہے۔

نے کہا(۲) میں اپنی قربانی چھوڑ رہا ہوں حالانکہ میں تم میں سے خوشحال لوگوں میں سے ہوں۔ اس خوف سے کہ کہیں ہمسائے اسے واجب نہ سمجھ لیں۔ اور ابو أیوب انصاری کہتے ہیں: ہم عورتوں اور اپنے گھر والوں کی طرف سے قربانی دیا کرتے تھے۔ پھر جب لوگوں نے اس پر فخر کرنا شروع کر دیا تو ہم نے اسے چھوڑ دیا حالانکہ اس بات میں کچھ اختلاف نہیں کہ قربانیاں مطلوب ہیں اور ابن عمرؓ نے نماز چاشت کے بارے میں کہا کہ یہ بدعت ہے اور اس بات کو دو وجوہ میں سے کسی ایک وجہ پر محمول کیا۔ یا تو لوگ یہ نماز باجماعت ادا کرنے لگے تھے یا پھر فرائض کے بعد نوافل کی شکل میں جدا جدا کر کے پڑھنے لگے تھے۔ اور عورتوں کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا۔ حالانکہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول موجود ہے: (۱)

لا تمنعوا اماء الله مساجد الله — اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد میں جانے سے نہ روکو۔

کیونکہ ان (۲) کے نکلنے میں کئی نئی چیزیں پیدا ہوگئی تھیں جن سے وہ عورتوں کے بارے میں ڈرتے تھے۔

امر چہارم: مسلمانوں کے امام مجملاً اسی اصل پر چلتے رہے اگرچہ تفاصیل میں انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے شوال کے چھ روزوں کو ناپسند کیا جس کی وجہ وہی ہے جو گزر چکی۔ حالانکہ ان کی ترغیب صحیح احادیث سے ثابت ہے تاکہ لوگ یہ اعتقاد نہ بنالیں کہ یہ رمضان کے ساتھ شامل

---

۲ یہ عبداللہؓ بن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔

۱ اسے احمد اور مسلم نے ابن عمر سے روایت کیا۔

۲ یہ ایسی بات نہ تھی جس میں ایسی بات کے وجوب کے اعتقاد کا خطرہ ہو جو واجب نہیں۔ نہ ہی یہ اس وضاحت کے لئے کہ اس کا ترک اگرچہ مطلوب تھا لیکن قادح نہیں بلکہ ان دونوں معنوں کے لئے تھا جن کا مؤلف نے ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں اسے یہاں داخل کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

ہیں۔ قرافی کہتے ہیں کہ یہ بات عجم میں ہو(۳) بھی چکی ہے اور امام شافعی نے قربانیوں کے بارے میں کچھ ایسا ہی کہا ہے۔ جہاں وہ صحابہ کے مذکور فعل سے اور اس کی وجہ بتلانے سے عدم وجوب پر استدلال کرتے(۱) ہیں۔ اور امام مالکؒ سے ایسی بہت سی باتیں منقول ہیں۔ ان کے نزدیک سد ذریعہ ایسی اصل ہے جو قابل اتباع اور عادات و عبادات میں معمول رہا ہے۔ گویا ان دلائل کے مجموعہ سے ہم یہ طے کرسکتے ہیں کہ جب دو قول یا دو فعل برابر ہوں تو ان میں واجب اور مندوب کے درمیان فرق کرنا شرعی طور پر مقصود ہے اور جو کوئی اس کی اقتداء کرے ہر ایک سے یقینی طور پر(۲) مطلوب ہے جیسا کہ اعتقاد ان دونوں کے درمیان فرق کا قصد طے کیا جاتا ہے۔

فصل

واجب اور مندوب کے درمیان فرق کئی امور سے حاصل ہوتا ہے۔ ان میں ایک قول کا بیان ہے اگر وہ اسے کافی ہو' ورنہ وہ فعل سے ہوگا۔ بلکہ فعل اس انداز پر ہی مقصود ہے اور کبھی یہ فرق مندوب چیز کے سوابق میں اور اس کے

---

۳ شوکانی کی طرف دیکھیے جس نے ان دونوں اماموں کو برا بھلا کہا ہے کیونکہ انہوں نے اس ممنوع کے خوف سے کراہت کا اظہار کیا ہے۔

۱ امام شافعی نے اس بارے میں صحابہ کے فعل اور وجہ بتلانے پر اعتماد کیا ہے۔ گویا انہوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ایسی علت کے لئے ترک جس میں وجوب کے مظنہ کا خوف ہو تو وہ خود اپنے باب سے ہوگا جبکہ اس میں وہ علت پائی جائے اگرچہ اس کی کراہت کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ اسی لئے مؤلف نے بنحو من ذالک کہا ہے۔

۲ مؤلف اس کے معنی کو ابتدائے مسئلہ میں اپنے اس قول کے مطابق اتر رہا ہے: اگر واجب اور مندوب میں قول سے یا فعل سے برابری کرے تو اس طرح کرے کہ اعتقاد میں خلل نہ پڑے۔ اور یہ بات مثال کے طور پر یوں ہوگی کہ جس شخص کی اقتداء کی جاتی ہو وہ اسے عام لوگوں سے چھپا کر کرے۔

قرائن میں اور لواحق (۱) میں موجود ہوتا ہے۔ اور اس کی مثالیں گزشتہ بیان سے ظاہر ہیں۔ اور جس چیز سے اکثر یہ فرق حاصل ہوتا ہے وہ ایسی کیفیات ہیں جن کے متعلق نص نہ ہو۔ اور جب وہ منصوص تو پھر اس میں کچھ کلام نہیں۔ اندریں صورت اس معنی میں فعل قوی تر ہوگا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ فعل ہی قول کی تصدیق کرتا ہے یا پھر اسے جھٹلا دیتا ہے۔

فصل

جیسے مندوب کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ فعل میں مندوب اور واجب کو برابر نہ کیا جائے۔ ایسے ہی اس کے برقرار رہنے کی یہ حقیقت بھی ہے کہ ترک میں مندوب اور بعض ایسے مباحات کو برقرار نہ کیا جائے جو مطلق ہوں اور ان کی وضاحت نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر ان دونوں میں برابری واقع ہو تو اس سے ترک کی مشروعیت سمجھی جائے گی جیسا کہ گزر چکا اور مندوب کا مندوب ہونا نہ سمجھا جائے گا۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مندوب کے ترک سے اس کی کلی کے امر میں خلل واقع ہوتا ہے اور مندوبات میں سے کچھ ایسے ہیں جو واجب بالکل ہیں۔ گویا اس مندوب کا مطلقاً ترک واجب میں خرابی ڈالنے کی طرف لے جائے گا بلکہ اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو اور وہ اس پر عمل کریں اور یہ بات ان لوگوں سے مطلوب ہے جن کی اقتداء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ سلف صالح کی شان تھی۔

۱۔ گویا چند دن رمضان میں نماز تراویح پڑھانے کے بعد اس کو ترک کرنے میں لواحق سے بیان ہے۔ اور آپ کے نماز چاشت کو چھپ کر پڑھنے میں، حتیٰ کہ حضرت عائشہؓ نے بھی آپ کو نہ دیکھا، قرائن سے بیان ہے۔

اور حسن والی حدیث میں حضرت انس سے روایت ہے کہ: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے پیارے بیٹے! اگر تو ایسا کر سکے کہ تو صبح کرے تو تیرے دل میں کسی کے لئے کینہ نہ ہو تو ایسا کر۔" پھر مجھے فرمایا: اے بیٹے! یہ میری سنت ہے اور جس نے میری سنت کو زندہ کیا اس نے مجھ سے محبت کی اور جس نے مجھ سے محبت کی وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔ (۱) گویا آپ نے سنت پر عمل کرنے کو اسے زندہ کرنا قرار دیا۔ گویا اس سنت کا بیان قول سے مختص نہیں۔

اور امام مالک نے مکہ کی وادی محصب میں جسے ابطح کہتے ہیں حاجی کے نزول کے متعلق کہا: میں اماموں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی اقتداء کی جاتی ہے' یہ بات پسند کرتا ہوں کہ وہ اس وادی میں اترے بغیر آگے نہ جائیں کیونکہ یہ ان کا حق ہے کیونکہ یہ ایسا کام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء نے کیا ہے۔ گویا مالک نے آئمہ پر اور اہل علم پیشواؤں پر آپ ؐ کی سنتوں کو زندہ کرنا اور وہاں قیام کرنا متعین فرمایا تاکہ یہ فعل یکسر چھوڑ نہ دیا جائے۔ اور اس مقام پر اترنا بھی ایسے ہی (۲) ہو جائے جیسے باقی مقامات پر اترنے کا حکم ہے اور اس مقام کی کچھ فضیلت نہ رہے۔ بلکہ اس مقام پر قربت کی وجہ سے اتنا جائز نہیں۔ باجی نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ اور مالک کے مذہب سے ظاہر ہے کہ مندوب اور غیر مندوب میں فرق کرنا ضروری ہے اور یہ اس کے فعل سے ہوگا یا اس کے اظہار سے۔

حضرت عمر والی حدیث کے بارے میں کسی نے کہا: "میں تو جو دیکھوں اسے دھو دیتا ہوں اور جو نہ دیکھوں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔" اس حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ان کے اعمال اور اقوال سنت کی وضاحت کرنے والے اور آپ خود پیشوائی کے مقام پر ہیں۔ یعنی یہاں آپ نے ایسا کام کیا کہ لوگ آپ کے فعل سے اخذ کریں۔ آپ نے نماز کے لئے دوسرے کپڑے کے تکلف کو ترک

۱۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔
۲۔ یعنی بھول جائے حتیٰ کہ یہی بات لوگوں کا اعتقاد بن جائے۔

کر کے لوگوں پر فراخی کی اصل بنا دی اور کپڑا دھونے کی وجہ سے نماز میں تاخیر کرنے میں بھی۔ اور حدیث میں (۱) ہے: "اے ابن العاصی! تجھ پر تعجب ہو! اگر ترے پاس کپڑے ہیں تو کیا سب لوگوں کے پاس کپڑے ہیں؟ اللہ کی قسم! اگر میں یہ کام کرتا تو وہ سنت بن جاتی۔" الحدیث

حضرت عمرؓ کے نواسے (۲) حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی اسی مقام پر تھے اور ان کی اقتداء کی جاتی تھی۔ عتبیہ میں ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ سے کہا گیا آپ نے نماز کو کچھ مؤخر کر دیا ہے۔ تو آپ نے فرمایا میرے کپڑے دھوئے گئے تھے۔ ابن رشد کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ آپ کی دنیا سے بے رغبتی کی وجہ سے آپ کے پاس دوسرا کوئی کپڑا نہ ہو یا شاید اللہ کے سامنے عاجزی کی خاطر گنجائش کے باوجود دوسرا کپڑا رکھنا چھوڑ دیا ہو تاکہ لوگ اس بات میں آپ کی اقتداء کریں۔ جیسے حضرت عمر بن خطابؓ کی کی جاتی تھی۔ چنانچہ آپ تمام احوال میں اپنی سیرت اور ہدایت کے لئے سب لوگوں کے پیشوا تھے۔

اور ہمارے زیر بحث وہ بات ہے جو ماوردی نے اس شخص کے بارے میں کہی ہے جو نماز کے لئے ترک جماعت کو عادت بنا لے اور خطرہ پیدا ہو جائے کہ اس کی اقتداء میں دوسروں تک بھی یہ عادت چلی جائے گی تو حاکم کے لئے ضروری ہے کہ اس کو سرزنش کرے اور اس بات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے اشتہاد کیا: "میں نے ارادہ کیا کہ اپنے صحابہ کو حکم دوں کہ ایندھن اکٹھا کریں...... الحدیث (۳)

۱۔ اگر مؤلف ولذلک فی الحدیث واعجبا کہتا تو زیادہ مناسب اور حدیث کے اجزاء کو ایک دوسرے سے ملانے میں زیادہ واضح ہوتا۔

۲۔ کیونکہ عمر بن خطابؓ، عمرؒ بن عبدالعزیز کے نانا تھے۔

۳۔ یعنی نماز باجماعت میں۔ اسے تمسیر میں تمیوں سے نکالا۔ آپؐ نے یہ عزم کیا کہ جو لوگ نماز باجماعت میں حاضر نہیں ہوتے ان کے گھروں کو جلا دیں۔ اور عنقریب کتاب عزیز کے آٹھویں مسئلہ میں بیان کرے گا کہ یہ عزم ابن مسعود کی وضاحت کے مطابق منافقوں سے خاص تھا۔

ماوردی نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر شہر والے نماز میں اس کے آخری وقت تک تاخیر کرنے لگیں گے تو حاکم پر لازم ہے کہ انہیں اس بات سے منع کرے کیونکہ تمام لوگوں کا نماز میں تاخیر کو عادت بنا لینا آہستہ آہستہ اس اعتقاد کی طرف لے جاتا ہے کہ نماز کا وقت ہی یہی تھا اس سے پہلے نہ تھا۔ اس نے اور بھی کئی مسائل میں ایسا ہی اشارہ کیا ہے اور بستی والوں پر نماز جمعہ کی جماعت پر محتسب کے اعتراض کے مسئلہ میں دو اقوال بیان کئے ہیں۔ ایک جماعت نے بعض وجوہ کی بنا پر جمعہ کے انعقاد میں اختلاف کیا اور یہ اس لئے کہ محتسب کی رائے جمعہ کی اقامت ہو اور لوگوں کی رائے نہ ہو۔ اور محتسب اپنی رائے کے مطابق مصلحت کے اعتبار سے اقامت کا قائل ہو تاکہ یہ چھوٹی سی بات جمعہ کے ترک پر منتج نہ ہو۔ گویا اس کا گمان یہ ہو کہ زیادہ مقدار کے باوجود بھی جمعہ ساقط رہے گا جیسے تھوڑی تعداد سے ساقط ہے اور یہ باب بہت وسیع ہے اور وہ باتیں بھی جو ان اور ان جیسے مسائل میں بیان کے اعتبار کی تقویت میں ان کے قائم مقام ہیں جن کا ذکر ہو چکا یا نہیں ہوا ایک قصہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا عروہ بن عیاض کے ساتھ ہوا۔ جب خیرزانہ کی آنکھوں کے درمیان پیشانی پر پڑے نشان کو انہوں نے اپنی لاٹھی سے کھرچا۔ پھر فرمایا: اس نشان کی وجہ سے مجھے تیرے متعلق دھوکا ہو گیا تھا۔ یہ نشان سجدہ کی وجہ سے اس کی آنکھوں کے درمیان پڑ گیا تھا۔ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ میرے بعد یہ سنت بن جائے گی تو میں سجدہ کی جگہ کوئی چیز رکھنے کا حکم دیتا۔ پھر یہ نشان مٹا دیا گیا۔

اور علماء نے اسی معنی پر بھروسہ کیا ہے اور اسے قابل عمل اصل قرار دیا ہے جو سد ذرائع کی طرف راجع ہے جسے مجملاً عمل میں لانے پر علماء کا اتفاق ہے۔ اگرچہ بعض تفاصیل میں انہوں نے اختلاف کیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا (۲:۱۰۴)	اے ایمان والو! راعنا نہ کہو بلکہ انظرنا کہا کرو۔ اور (پہلے ہی دھیان سے) سنا کرو۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶:۱۰۸)

اور جن کو یہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو ورنہ وہ بلا سوچے سمجھے از راہ دشمنی اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

اور جس شخص نے اکیلے ہی شوال کا چاند دیکھا تھا تو امام مالک نے یہ رائے دی کہ روزہ رکھنا چاہئے تاکہ فاسقوں کے روزہ چھوڑنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ جو ایسی بات سے احتجاج کرتے ہیں جس سے اس نے احتجاج کیا ہے۔ نیز امام مالک نے اس گواہ کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جس نے اس شخص پر جھوٹی گواہی دی تھی جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی تھیں۔ آپ نے اسے تین طلاق شمار نہ کیا اور اس مرد کو بیوی سے مجامعت کرنے سے منع کر دیا تو اس لئے کہ لوگوں سے یہ بات مخفی رہے۔

اسی طرح زیاد نے لوگوں کو بصرہ اور کوفہ کی جامع میں نماز پڑھتے دیکھا۔ وہ لوگ جب مسجد کے صحن میں نماز ادا کرتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے تو اپنی پیشانیوں سے مٹی جھاڑتے۔ زیاد نے مسجد کے صحن میں کنکریاں بچھانے کا حکم دیا اور کہا مجھے خطرہ ہے کہ کچھ مدت گزرنے کے بعد اس چھوٹی سی بات کے متعلق یہ گمان کیا جائے گا کہ نماز میں سجدہ کے اثر سے پیشانی کو جھاڑنا سنت ہے۔

اور امام مالک کا ابو جعفر منصور کے ساتھ مکالمہ بھی قابل غور ہے۔ جب منصور نے یہ ارادہ کیا کہ موطا کو لوگوں کے لئے دستور بنا دیا جائے تو امام مالک نے منصور کو اس بات سے منع کر دیا۔ یہ بات بھی اسی (۱) قبیل سے ہے۔

۱۔ کیونکہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد لوگ اسی پر انحصار کرنے لگیں گے اور یہ سمجھیں گے کہ اس کے بغیر احادیث و سنن پر عمل کرنا درست نہیں۔

اور جب حضرت عثمانؓ اپنے گھر میں محصور ہو گئے تو ابن عمرؓ ان کے پاس آئے۔ تو آپ نے اسے کہا دیکھو جو کچھ یہ لوگ کہتے ہیں' وہ کہتے ہے: خلافت چھوڑ دو یا پھر ہم تجھے مار ڈالیں گے۔ تو ابن عمرؓ نے ان سے کہا: کیا آپ ہمیشہ اس دنیا میں رہنے والے ہیں؟ حضرت عثمان نے کہا نہیں۔ ابن عمرؓ نے پوچھا: کیا یہ لوگ آپ کے لئے جنت یا دوزخ کا اختیار رکھتے ہیں؟ حضرت عثمان نے کہا نہیں۔ ابن عمر کہنے لگے تو پھر وہ قمیص جو اللہ نے تمہیں پہنائی ہے اسے مت اتارو۔ ورنہ یہ ایک طریقہ بن جائے گا۔ جب بھی کوئی قوم اپنے خلیفہ کو ناپسند کرے گی تو اسے خلافت سے الگ کر دیں گے یا اسے مار ڈالیں گے۔

اور جب ابو جعفر منصور نے یہ ارادہ کیا کہ بیت اللہ شریف کی ان بنیادوں پر از سر نو تعمیر کرے جن پر عبداللہ بن زبیرؓ نے بنا کی تھی اور انہوں نے حضرت ابراہیم کی بنیادوں پر بنا کی تھی تو اس بارے میں امام مالک سے مشورہ کیا۔ امام مالک نے اسے کہا: اے امیرالمومنین! میں تمہیں اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ اس گھر کو بعد میں آنے والے بادشاہوں کے لئے کھیل کا سامان نہ بنا دینا۔ ان میں جو بھی اسے بدلنا چاہے گا بدل ڈالے گا تو لوگوں کے دلوں سے اللہ کے گھر کی ہیبت و عظمت اٹھ جائے گی۔ چنانچہ اس بارے میں منصور نے اپنی رائے بدل دی جب اس سے یہ ذکر کیا گیا کہ اجتہاد یا کسی دوسری وجہ سے یہ قابل اتباع سنت بن جائے تو بیت اللہ اس حالت پر برقرار نہ رہے گا۔

ساتواں مسئلہ

مباحات(۱) کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ مباحات اور مندوبات کو برابر نہ بنایا جائے نہ ہی مکروہات کو مباحات کے کے برابر کیا جائے۔(۲) کیونکہ اگر مباحات کو فعل کی معنیہ یا غیر معینہ(۱) کیفیت پر مداومت سے مندوبات کے برابر کر دیا جائے تو ان پر مندوبات کا وہم ہونے لگے گا۔ جیسا کہ سجدہ سے سر اٹھاتے وقت پیشانیوں سے مٹی جھاڑنے کا مسئلہ پہلے گزر چکا ہے اور عمر بن خطاب کا احتلام سے اپنا کپڑا دھونے اور تبدیل نہ کرنے کا مسئلہ بھی گزر چکا ہے۔

اور عیاض نے مالک سے بیان کیا کہ امام مالک امیر مدینہ عبدالملک بن صالح کے ہاں آئے۔ وہ ایک گھڑی بیٹھے۔ پھر عبدالملک نے وضو اور کھانے کے لئے کہا اور کہنے لگا: ابو عبداللہ سے شروع کرو۔ امام مالک نے کہا: ابو عبداللہ (یعنی وہ خود) اپنے ہاتھ نہیں دھوئے گا۔ عبدالملک نے پوچھا کیوں؟ آپ نے فرمایا: ”یہ ایسی بات نہیں جس پر میں نے اپنے شہر کے اہل علم کو دیکھا ہو۔ یہ تو محض عجمیوں کی رائے ہے۔ اور حضرت عمرؓ تو جب کھانا کھاتے اپنے ہاتھ کو اپنے قدم کی اندر کی طرف سے پونچھ لیتے۔“ عبدالملک نے آپ سے کہا: اے ابو عبداللہ! میں اسے چھوڑ دوں؟ امام مالک نے کہا: ہاں قسم بخدا۔ اس کے بعد عبدالملک بن

۱۔ یعنی قول اور فعل دونوں میں برابری نہ کی جائے بلکہ ان دونوں میں یا کسی ایک میں فرق کیا جائے۔ جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آرہا ہے اگرچہ وہ گوہ اور لہسن کبھی بھی نہ کھائے گا مگر پھر بھی وہ ان دونوں کے حکم کے درمیان ہوگا۔ کیونکہ ان کے کھانے سے باز رہنے کا سبب واضح کر دیا گیا ہے۔

۲۔ مؤلف نے ان دونوں تک محدود رکھا کیونکہ مباحات میں وہم ان دونوں سے آگے بڑھ کر واجبات یا محرمات تک نہیں جاتا۔ بخلاف مکروہات کے جیسا کہ بعد میں اس کا ذکر آرہا ہے۔

۱۔ یہ اس کے قول بالدوام پر عطف ہے۔ گویا حضرت عمرؓ نے مباح کو ترک کرتے ہوئے اپنا کپڑا دوسرے کپڑے سے تبدیل نہ کیا جس سے اس کے سنت ہونے کا ظن ہوتا تھا للذا آپ نے اس لئے ترک کیا کہ مباح مسنون کے برابر نہ ہو۔

صالح نے یہ کام نہ کیا۔ امام مالک کہنے لگے: ہم کسی کو یہ بھی حکم نہیں دیتے کہ وہ اپنے ہاتھ نہ دھوئے۔ لیکن جب اسے واجب کی طرح سمجھا جانے لگے تو پھر یہ بات نہ ہوگی۔ عجم کے طریقہ کو مردہ کرو اور عرب کے طریقہ کو زندہ کرو۔ کیا آپ نے حضرت عمرؓ کا قول نہیں سنا کہ: تندرست بنو' موٹے جھوٹے کپڑے پہنو اور خوش باش چلتے پھرو۔ اور اہل عجم کی پوشاک اور ہیئت سے بچو۔

اسی طرح اگر ترک مباحات اور مکروہات کو برابر بنا دیا جائے تو بسا اوقات مباح کے مکروہ ہونے کا وہم پیدا ہونے لگتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کو کھانا ناپسند کیا اور فرمایا: میری قوم کی سرزمین میں یہ جانور نہیں پایا جاتا لہٰذا مجھے اس سے گھن آتی ہے۔(۱) تاہم آپ کے دستر خواہ پر گوہ کو کھایا گیا جس سے اس کا حکم واضح ہو گیا۔

نیز آپ کے سامنے ایسا کھانا لایا گیا جس میں لہسن تھا۔ آپ نے اسے نہیں کھایا۔ آپ سے ابو ایوب نے جنھوں نے یہ کھانا بھیجا تھا' پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: "نہیں لیکن مجھے اس کی بو ناپسند ہے۔"(۲) اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے اپنے صحابہؓ سے فرمایا: تم کھالو' کیونکہ میں تمہاری طرح نہیں' میں ڈرتا ہوں کہ میرے(۳) ساتھی کو اس سے ایذا پہنچے گی۔" اور حدیث میں مروی ہے(۴) کہ حضرت سودۃ بن زمعتہؓ اس بات سے ڈریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے طلاق دے دیں گے تو کہنے لگیں: مجھے طلاق نہ

۱۔ اسے ترمذی کے سوا چھیوں نے نکالا۔
۲۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور اسے حسن صحیح کہا ہے۔
۳۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور حسن غریب کہا ہے۔
۴۔ اسے تمسو میں شیخین سے روایت کیا۔ نیز ترمذی نے بھی روایت کیا اور اسے حسن صحیح غریب کہا ہے۔

دیجئے اور اپنے پاس ہی رہنے دیجئے اور میں اپنی باری حضرت عائشہ ؓ کو دیتی ہوں۔
چنانچہ آپ ؐ نے ایسا ہی کیا تو یہ آیت نازل ہوئی :

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا (۴ ۱۲۸) اگر دونوں (میاں بیوی) آپس میں سمجھوتہ کرلیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

گویا یہ ایسے کام (۵) کا قول اور فعل سے بیان اور تادیب تھا جسے عادتاً بسا اوقات برا سمجھا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ مکروہ جیسا بن جاتا ہے حالانکہ وہ مکروہ نہیں ہوتا۔ اور اس فعل پر بھی دلائل اسی طرح کے ہیں جیسے مندوبات کے استقرار پر ہیں۔

آٹھواں مسئلہ

مکروہات کے اپنے مقام پر برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ نہ مکروہات اور محرمات کو برابر کیا جائے اور نہ مکروہات اور مباحات کو۔

پہلی صورت میں اگر آپ ان کو برابر کردیں گے تو مکروہات سے محرمات کا وہم پیدا ہو جائے گا اور جسے حقیقت کا علم نہ ہو' کچھ عرصہ گزرنے پر اس کے نزدیک اس کا ترک واجب (۱) بن جائے گا۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس بیان میں مکروہ کے ارتکاب کی بات ہے جو کہ منہی عنہ ہے۔

---

۵ یہ باری میں عورت کا اپنے حق سے دوسری بیوی کے لئے دستبردار ہونا ہے۔ اس سے اس کا جواز واضح ہو گیا۔ اگرچہ اس بیان سے یہ سمجھ نہیں آتی کہ عادت کے مطابق یہ اس مباح کا ترک ہے جبکہ شرعاً اس کی کراہت ہے۔

۱ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اور کوئی شخص وجوب کے اعتقاد سے وہ فعل یا ترک کرے تو قول یا فعل سے اس کی وضاحت واجب ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان مؤکد ہے اور کبھی وہ حتمی نہی کا ارتکاب کرتا ہے جبکہ اس کے لئے مصلحت راجح ہو۔ کیا آپ زانی پر حکم کی تقریر (۲) کی کیفیت کی طرف نہیں دیکھتے اور اس چیز کی طرف جو حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زانی سے پوچھا: انکتھا (۱) (کیا تو نے اپنا ذکر داخل کر دیا تھا۔) اس طرح آپ نے بغیر کنایہ کے واضح لفظ سے پوچھا۔ حالانکہ بیان کے مقام کے علاوہ اس لفظ کا استعمال مکروہ یا ممنوع ہے۔ سوائے اس کے کہ یہاں تصریح موکد ہے اور جو کچھ اس پر مترتب ہونا تھا اسے اس نے چھپا لیا ہے۔ اور یہی بات یہاں ہے۔ کیا آپ حضرت عائشہ ؓ کی اس اطلاع کو نہیں دیکھتے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرمگاہوں (۲) کے ملنے کے فعل سے متعلق دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرف "کیا تم نے اسے یہ نہیں بتلایا کہ میں یہ کام کرتا ہوں۔" حالانکہ بیان کے موقع کے علاوہ ایسی بات ذکر کرنا ممنوع ہے اور ابن عباس ؓ کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ احرام باندھے ہوئے تھے اور رجز پڑھتے ہوئے یوں کہہ رہے تھے:

ان تصدق الطیر ننک لمیسا	اگر پرندے حق مہر ادا کر دیں تو ہم انہیں دبا لیں۔

۲۔ اگر مؤلف تقدیر الحکم علی الزانی کے بجائے تقدیر الزانی کہتا تو بات مختصر اور واضح تر ہوتی۔

۱۔ یہ حدیث ابوداؤد میں ہے۔

۲۔ ہم پہلے حضرت عائشہ والی حدیث درج کر چکے ہیں۔ رہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول الا اخبرتھا انی افعل ذالک تو اس کے متعلق مؤلف کا بیان ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ ام سلمہ کی طرف منسوب ہے کہ صبح کے وقت روزہ سے تھے اور جنبی تھے اور یہ مجامعت سے جنابت کا غسل نہ تھا جیسا کہ شرمگاہوں والی حدیث ہے۔ بخلاف اس وہم کے جو یہاں مؤلف کے بیان سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت عائشہ ؓ کی حدیث سے متصل ہے۔

گویا ایسی بات کہنے میں کوئی حرج نہیں۔(۳)

رہی دوسری صورت تو اگر اس کا ہمیشہ عمل کیا جائے اور اس سے بچنا چھوڑ دیا جائے تو مباحات کا وہم ہو جائے گا اور جو شخص اس کا علم نہیں رکھتا اس کے نزدیک اس کا حکم بدل جائے گا۔ اور اس کا بیان تبدیلی اور سرزنش سے ہو گا جو بھی انکار کے مطابق اس کے(۱) لائق ہو۔ خصوصاً ایسے مکروہات جو نشانہ ہیں کہ انہیں سنتیں بنا لیا جائے اور ایسے مکروہات مساجد (۲) میں' اسلامی اجتماعات کے اور کثیر لوگوں کے حاضر ہونے کے مقامات پر کئے جاتے ہیں۔ اسی لئے اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں ان مکروہات سے بلکہ مباحات (۳) سے بھی کوئی کام کرتا ہے تو امام مالک اس پر شدید گرفت کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ آپ نے اس شخص کو سزا دینے کا حکم دیا جس نے دھوپ کی وجہ سے اپنی چادر اپنے آگے رکھ لی تھی اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

فصل

یہ مسائل جو گزر چکے ان سے کئی فقہی اور اصولی قواعد متفرع ہوتے ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص کسی بدنی مستحب عبادت کا التزام کرے اسے ایسی مداومت نہ کرنا چاہئے جس سے جاہل اسے واجب سمجھنے لگے جب اسے دیر تک دیکھا جائے۔ یا اس کا مظنۃ ہو بلکہ ایسے شخص کو چاہئے کہ کبھی کبھی اسے

۳۔ بلکہ یہ مطلوب ہے جبکہ بیان کے لئے ہو اور مکروہات اور محرمات کے درمیان فرق کے لئے جیسا کہ یہی اصل مسئلہ ہے۔

۱۔ گویا مکروہ پر سرزنش اس حد کو نہیں پہنچتی جتنی حرام پر ہوتی ہے۔

۲۔ الاعتصام کی دوسری جزء میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔

۳۔ جس سے یہ وہم پیدا ہو کہ وہ مباح کے قریب ہے۔

چھوڑ دیا کرے تا آنکہ معلوم ہو جائے کہ وہ واجب نہیں۔ کیونکہ التزام کا تکرار اور اس کے اوقات میں اس پر مداومت واجب کی خاصیت ہے جو اس سے جدا نہیں ہوتی۔ جیسا کہ عدم التزام مندوب کی خاصیت ہے تو جب وہ اس کا التزام کرے گا تو اسے دیکھنے والا وہی خاصیت سمجھے گا جو واجب کے لئے مخصوص ہے لہٰذا اسے وجوب پر محمول کرے گا۔ پھر ایسا کام کرتا رہے گا تو گمراہ ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر عبادت کو ایسی کیفیات پر ادا کرے کہ اس عبادت کے کچھ حصہ سے وہ کچھ سمجھا جائے جو اس کے علاوہ دوسری کیفیت پر نہیں سمجھا جاسکتا۔ یا عبادت کو یا غیر عبادت کو عبادت کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ اس ملانے کے سبب سے وہ کچھ سمجھا جائے جو اس کے بغیر نہ سمجھا جا سکتا تھا۔ یا مباح فعل کو کئی وجوہ پر بجالائے اور ان میں سے ایک وجہ کو بہتر سمجھتے ہوئے اس پر مداومت کرے اور باقی سب کچھ چھوڑ دے' یا کسی مباح کو کسی ظاہری سبب کے بغیر مکمل طور پر چھوڑ دے جس سے یہ سمجھ آئے یا اس کا چھوڑنا ہی مشروع ہے (تو ان سب صورتوں میں وہ گمراہ ہو جائے گا۔)

اسی لئے جب حضرت عمرؓ بن خطاب نے منبر پر سجدہ والی آیت پڑھی تو سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے سجدہ کیا۔ پھر دوسری دفعہ ایسی ہی آیت پڑھی' جب سجدہ کا مقام قریب آیا تو لوگ سجدہ کرنے کو تیار ہوئے' مگر آپ نے سجدہ نہ کیا اور فرمایا "اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ فرض نہیں کیا الا یہ کہ ہم چاہیں تو کر لیں۔"

اور وضو شروع کرتے وقت اللہ کا نام لینے سے متعلق امام مالک سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "کیا وہ یہ چاہتا ہے کہ اسے ذبح کرے؟ وضو کے وقت طلب کی تاکید سے متعلق اس کے سوال سے جو وہم پیدا ہوتا تھا یہ جواب دراصل اس کا انکار تھا۔

اور حضرت عمر کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے وضو کے بارے میں کہا کہ ہم یہ پروا نہیں کرتے کہ دائیں سے دھونا شروع کریں یا بائیں سے۔ حالانکہ ہر حال میں دائیں سے ابتداء مستحب ہے۔

اور وہ عبادات جو کوئی کیفیات پر ادا ہو سکتی ہیں ان میں صرف ایک کیفیت پر التزام کی مثال امام مالک کا اس بات کو برا سمجھنا ہے کہ نماز میں قیام کے دوران دونوں پاؤں کو حرکت نہیں (۱) دی جا سکتی۔

اور غیر عبادت کو عبادت کے ساتھ ملانے کی مثال ماوردی کی حکایت ہے کہ لوگ سجدہ سے سر اٹھاتے وقت پیشانی جھاڑتے تھے اور حضرت عمرؓ کی حضرت عمرو کے ساتھ مکالمہ والی حدیث کہ: "اگر میں ایسا کروں تو یہ سنت بن جائے گی بلکہ میں جو دیکھوں اسے دھو لیتا ہوں اور جو نہ دیکھوں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔"

اور ایک ہی صورت پر فعل جائز کی مثال وہ ہے جو امام مالک سے متعلق منقول ہے کہ ان سے وضو میں ایک ہی بار اعضاء دھونے سے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے کہا: "نہیں"۔ دو دو یا تین تین بار دھوئے جائیں۔ معہذا آپ نے کوئی حد نہ وضو کے لئے مقرر کی اور نہ دھونے کے لئے۔ الا یہ کہ وضو اچھی طرح کیا جائے۔ لخمی کہتے ہیں کہ یہ احتیاط اور حمایت تھی۔ کیونکہ ایک عام آدمی جب کسی ایسے شخص کو وضو میں اعضاء کو ایک ایک بار دھوتے دیکھے گا تو وہ بھی ایسا ہی کرنے لگے گا۔ پھر کبھی وہ ایک بار دھونے سے وضو اچھی طرح نہ کر سکے گا اور ایسی بات میں جا پڑے گا جس سے نماز جائز نہیں ہوتی اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

یہ سب کچھ صرف اس صورت میں ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے وہ کام اس طرح کرے کہ فاعل کو اس کی اقتداء ممکن ہو۔ اور اگر کوئی اپنے طور پر کرے جس پر دوسرا مطلع نہ ہو اور وہ اپنے اعتقاد پر قائم ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ

۱؎ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک دونوں پاؤں کو ملانے کو برا سمجھتے تھے حتیٰ کہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر کھڑا نہ ہو۔ کیوں کہ یہ نماز کی حدود سے نہیں بلکہ بدعات سے ہے۔

متاخرین نے شوال کے چھ روزوں کے متعلق کہا ہے کہ اگر کوئی ان کی صحت کا اعتقاد رکھتے ہوئے اپنے طور پر یہ روزے رکھے تو کوئی حرج نہیں۔ امام مالک نے بھی ایک بار دھونے کے متعلق ایسا ہی کہا ہے کہ میں یہ کام صرف اس شخص کے لئے پسند کرتا ہوں جو وضو کے مسائل کا عالم ہو۔ اور جو لخمی نے ذکر کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی ایسا شخص ایک بار دھوئے جو مقتدا نہیں ہے تو پھر کوئی حرج نہیں اور یہی بات اس مذہب میں جاری ہے کیونکہ اس بارے میں امام مالک کی اصل عدم توقیت (۱) ہے۔ البتہ اگر وہ التزام پسند کرے کہ وہ اس سے نہ زائل ہو نہ الگ ہو تو اسے لوگوں کے دیکھنے کے مقام پر ایسا نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت ہو تو ایک عام آدمی اسے واجب یا مطلوب یا موکد طلب شمار کرے گا اور اسے ترک نہ کرے گا۔ جبکہ شرعاً بات ایسی نہیں۔ لہٰذا بعض اوقات اسے عدم التزام کا اظہار بھی ضروری ہے اور اسی طرح کبھی کبھی التزام میں عدم اظہار بھی ضروری ہے اور یہ اس شرط (۲) پر ہے جو کتاب الادلتہ کے آغاز میں مذکور ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ چیز تو گزشتہ بیان کے برعکس ہے جس میں مذکور ہے کہ شارع کا قصد اعمال پر مداومت ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی کام کرتے تو اس پر مداومت کرتے تھے۔

۱۔ گنتی پوری کرنا مقصود نہیں۔ مقصود پوری طرح (وضو میں) اعضاء کو دھونا ہے۔

۲۔ اور یہ شارع کے قصد کی محافظت ہے نیز یہ کہ ہر مسئلہ میں کلی اور جزئی دونوں کا ایک ساتھ اعتبار ضروری ہے۔ لہٰذا جب تعارض ہو تو کلی قواعد کو نظرانداز نہ کرنا چاہئے جیسا کہ جزئی دلائل کو بھی نہ کرنا چاہئے۔ لہٰذا اعمال کو رسموں کے طریق نہ چلائے۔ اسی لئے آپ ہمارے مسئلہ میں ایسے جزئی دلائل دیکھیں گے جو بعض غیر واجب مطلوبات پر دلالت کرتے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمایاں طور پر کیا اور ان پر مداومت کی اور یہ جیسے فرض نماز کی اقامت اور احرام کی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھانا اور سلام دائیں طرف سے شروع کرنا وغیرہ ہیں یہ اور اسی طرح کے دوسرے کاموں کا اس قاعدہ سے استثناء ضروری ہے تاکہ ان متفق علیہ جزئی دلائل کو نظرانداز نہ کیا جائے اور یہ بات اس مسئلہ کو اصل قرار دینے میں معتر نہیں جیسا کہ کتاب الادلتہ میں مؤلف کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ :دوام کا اطلاق جس طرح اس بات پر ہوتا ہے جس میں کبھی مفارقت نہ ہو اسی طرح اس پر بھی ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں کیا جائے۔ لہٰذا اگر وہ کبھی کبھار چھوڑ دے تو چھوڑنے والا دوام کی اصل سے نکل نہیں جاتا۔ جس طرح ہم ان صحابہ کے بارے میں' جنہوں نے بعض اوقات قربانی چھوڑ دی تھی' یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مداومت کرنے والے نہ تھے۔ گویا دوام کا لفظ اجمالاً ہے جس کے اطلاق کی صحت کے لئے سرے سے ترک نہ ہونا کی شرط نہیں ہے۔ شرط صرف اکثریت سے کام کرنے یا اکثر اوقات کام کرنے کی ہے۔ لہٰذا ایسے شخص پر مداوم (اسم فاعل) کے لفظ کا اطلاق لغوی لحاظ سے حقیقت پر مبنی ہے۔

البتہ صوفیہ نے سلوک میں ایسی باتوں کا التزام کیا جو لازم نہ تھیں حتیٰ کہ فعل کے التزام میں واجب اور مندوب کو برابر کر دیا اور ترک کے التزام میں مکروہات اور محرمات کو۔ بلکہ ترک میں بہت سے مباحات اور مکروہات کو برابر کر دیا۔ اور ایسا انداز ان کی عادت بن چکی ہے۔ خصوصاً وہ رخصتوں کو قبول نہیں کرتے اور انہیں ترک کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مذہب ہی یہی ہے کہ سالک انہیں تسلیم نہ کرے کیونکہ وہ سالک ہے۔ ایسے ہی اور بہت سے امور ہیں جنہیں جمہور لازم نہیں سمجھتے۔ انہوں نے اپنے لئے اور اپنے شاگردوں کے لئے اپنے اسرار کو چھپانے (۱) اور انہیں ظاہر نہ کرنے کا طریقہ بنایا ہے۔ نیز خلوت کا جس میں وہ سلوک کے وظائف اور مجاہدہ کے احوال کا التزام کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے ڈرتے ہیں کہ جو انہیں دیکھے گا وہ ان سے معارضہ کرے گا جو کہ وہ ان کے مقاصد کو سمجھتا نہیں اور یہ ظن کرنے لگے گا کہ جو چیز واجب نہ تھی وہ انہوں نے واجب بنا

---

۱ اور اس کے ساتھ وہ (صوفیہ) پہلے بیان شدہ قواعد کے مطابق چلنے والے تھے لہٰذا انہوں نے اپنے علم کے مطابق شریعت کی مخالفت نہیں کی۔

دی۔ یا جو چیز جائز تھی اسے ناجائز یا مطلوب بنا دیا۔ یا قیل و قال (۲) کی برائی کے متعلق ان کی تعریف پر وہ مطلع ہو گا۔ لہٰذا ان پر اس بارے میں کوئی عتاب نہیں جیسا کہ ان وجدانی کیفیات کے اسرار چھپانے میں ان پر کوئی عتاب نہیں۔ کیونکہ وہ اس اصل (۳) کا سہارا لیتے ہیں اور چونکہ اس اصل میں بعض صوفیہ نے خلل اندازی کی خواہ یہ غلبہ حال کی وجہ سے ہو یا صحیح اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز پر بعضوں نے بنا کی ہو۔ ان پر بہت سے علماء کی طرف سے سوئے ظن کا اور ان کے متعلق جاہل ہونے کا فہم کا دروازہ کھل گیا جس کا انہوں نے قصد نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ ناجائز ہے۔

نواں مسئلہ

واجبات صرف اس صورت میں واجبات رہ سکتے ہیں جب ان کے اور ان کے علاوہ دوسرے احکام کے درمیان برابری نہ کی جائے۔ انہیں ہرگز چھوڑا نہیں جاسکتا' نہ ہی ان کے ترک میں نرمی اختیار کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ محرمات اسی صورت میں برقرار رہ سکتے ہیں جب ان کے اور ان کے علاوہ دوسرے احکام کے درمیان برابری نہ کی جائے نہ انہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے فعل میں نرمی اختیار کی جاسکتی ہے۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اس سے ہم ایک اور معنی کی طرف چلتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ واجبات میں سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو ان پر دیوی حکم مترتب نہیں ہوتا۔ اسی طرح محرمات میں سے کچھ ایسے ہیں

۲۔ لسوال القال فھم کے بجائے لسوء القال فھم درست ہے۔ اور یہ قال کا مصدر ہے۔ اکثر اس کا ذکر معرض شر میں کیا جاتا ہے۔

۳۔ وہ اصل یہ ہے کہ مستحب اعمال کا التزام صرف اس صورت میں منع ہے کہ لوگوں کے سامنے ایسا کام کیا جائے جس کی وہ اقتداء کرنے لگیں۔

کہ اگر وہ کئے جائیں تو ان پر بھی کئی دیبوی حکم مترتب نہیں ہوتا اور آخرت کے مترتبات میں تو کوئی کلام ہی نہیں کیونکہ وہ بندوں کے تحکم سے خارج ہیں۔

جیسا کہ واجبات سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں چھوڑا جائے' اور محرمات سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں کیا جائے تو ان پر دیبوی حکم مترتب ہوتا ہے' خواہ یہ سزا ہو یا وہ ہو۔

گویا جس پر حکم مترتب ہو وہ اس کے خلاف ہوتا ہے جس پر حکم مترتب نہ ہو اور ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے برابر نہ کیا جائے کیونکہ ایک کے احکام کی تبدیلی میں اس کی اپنی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہ چیز جس سے گزشتہ احکام کے عدم بیان کے بارے میں بچنا ضروری ہے یہاں بھی بچنا چاہئے' ان میں کچھ فرق نہیں اور جو دلائل وہاں گزر چکے ہیں یہاں بھی اسی طرح کے جاری ہوں گے۔

اور یہ مقام یہ کہنے سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ: جب شارع نے فعل مخالف کی حد مقرر کی۔ پھر مخالف پر وہ حد قائم کی گئی تو حکم شرعی ثابت اور وضاحت کنندہ ہو گیا اور جب حد قائم نہ کی جائے تو جس چیز کو شارع نے برقرار کیا تھا وہ اس کے علاوہ کسی اور چیز پر برقرار ہوا اور ایسے مخالف کے حکم کی طرف بدلا گیا جس پر اس طرح کا حکم مترتب نہیں ہوتا تو اس کا بیان اس کے مخالف ثابت ہوا گویا احکام کو برقرار رکھنے کے لئے **منتصب** شخص کا فعل کبھی اس کے قول کے خلاف ہو جاتا ہے تو وہی کچھ ہوتا ہے جو گزر چکا۔ اور جب جاہل ایسا واقعہ دیکھتا ہے تو اسے یہ وہم ہونے لگتا ہے کہ شرعی حکم اس کے خلاف ہے جو وہ سمجھ رہا تھا۔ اور جب **منتصب** حکم کو ایک وجہ پر ثابت کرتا ہے پھر اسے دوسری وجہ پر ڈال دیتا ہے تو شک پیدا ہو جاتا ہے اور فعل قول کو جھٹلا دیتا ہے جیسا کہ پہلے اس کی وضاحت گزر چکی اور یہ سب کچھ فساد ہے اور اس مثال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نبی کے وارث کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ احکام کو اس کی موضوعات پر' اس کی ذات میں' اس کے لواحق'

سوالق، قرائن غرضیکہ وہ اس چیز میں جاری کرے جو شرعاً اس سے متعلق ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ کا دین خاص و عام سب کے ہاں واضح ہو جائے ورنہ وہ ان لوگوں سے ہو گا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالْھُدٰی (۲ ۱۵۹)

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام اور ہدایت کو چھپاتے ہیں۔

دسواں مسئلہ

یہ مذکورہ بیان تکلیفی احکام سے مختص نہیں بلکہ وہ ان احکام میں بھی لازم ہے جو وضعی خطاب کی طرف راجع ہیں کیونکہ اسباب، شروط، موانع، عزائم، رخصتیں اور باقی تمام معلومہ احکام سب شرعی احکام ہیں جن کا قولاً اور عملاً بیان لازم ہے۔اگر آپ اسباب کو قولاً ثابت کریں تو جب موقع پیدا ہو اس کے موافق عمل کیا جائے تو لوگوں کو اس کا بیان حاصل ہو گیا اور اگر آپ ثابت تو کریں لیکن موقعہ پیدا ہونے کے باوجود اس پر عمل نہ کریں تو فعل نے قول کو جھٹلا دیا۔ شروط کی بھی یہی صورت ہے۔ جب سبب پیدا ہو جائے اور وہ موجود ہو تو اسے عمل میں لائے اور موجود نہ ہو تو عمل نہ کرے تو فعل نے قول کی موافقت کر دی۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو قول و فعل میں خلاف واقع ہو گا۔ لہٰذا قول بیان نہ رہے گا اور یہی صورت موانع وغیرہ کی ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی امور میں رخصت کے مقتضی پر عمل کیا جیسے عمرہ سے حلال (۱) ہونے میں، سفر میں روزہ چھوڑنے میں، اسباب کو عمل میں

۱۔ حدیبیہ کے عمرہ میں آپ ؐ نے اور صحابہ نے احرام کھول دیا۔ رہا آپ کے حج کا عمرہ تو صحیح بات یہ ہے کہ آپ قارن (قران حج کی نیت کیے ہوئے) تھے اور قربانی ساتھ لائے تھے۔ اسی لئے آپ نے احرام نہ کھولا۔ البتہ جو صحابہ ساتھ قربانی نہیں لائے تھے انہیں عمرہ سے حلال ہونے کا حکم دیا۔ اس

لانے میں' احکام مرتب کرنے میں' حتیٰ کہ اپنی ذات میں جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بدلہ دینے کے لئے سپرد کر دیا تھا اسی طرح دوسروں کے حق میں۔ اور ایسے شواہد بے شمار ہیں۔ اور شریعت ساری کی ساری اس اجمال میں داخل ہے اور یہ تنبیہہ کافی ہے۔

گیارہواں مسئلہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان صحیح بیان ہے جس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ آپ مبعوث ہی اسی خاطر ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (۴۴ ۱۶)

ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کے لئے یہ وضاحت کردیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

اور اس بات میں کچھ اختلاف نہیں۔

رہا صحابہ کا بیان تو جو کچھ انہیں نے بیان کیا اس پر ان کا اجماع ہو گیا تو اس کی صحت میں بھی کوئی اشکال نہیں جیسا کہ انہوں نے شرمگاہوں کے ملنے سے غسل کے وجوب پر اتفاق کر لیا جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کا وضاحت کنندہ ہے :

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا (۶ ۵)

اور اگر تم جنبی ہو تو (نہاکر) پاک ہو جایا کرو۔

سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ کسی نے فقط عمرہ کے لئے تکبیریں کہی ہوں یا ابتداءً حج کے لئے کہی ہوں۔ پھر اسے فسخ کرکے عمرہ میں بدل دے۔ جیسا کہ اکثر صحابہ کرام نے کیا۔

اور اگر کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع (۱) نہ ہوا ہو تو کیا ان کا بیان حجت ہے یا نہیں؟ یہ بات غور طلب اور تفصیل طلب ہے لیکن بیان میں ان پر اعتماد کو ترجیح حاصل ہے جس کی دو وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: عربی زبان کی انہیں معرفت ہے۔ وہ فصیح عرب تھے نہ ان کی زبان بدلی ہوئی تھی اور نہ ان کی فصاحت بلند رتبہ سے نیچے آئی تھی۔ وہ کتاب و سنت کا فہم دوسروں سے زیادہ پہچاننے والے تھے۔ لہٰذا ان سے کوئی عمل یا قول مل جائے تو بیان کے موقع کے مطابق ہو تو اس جہت سے اس کا اعتماد درست ہوگا۔

دوسری وجہ: کتاب و سنت کی بذریعہ وحی تنزیل اور اس وقت کے حالات و واقعات ان کے سامنے تھے۔ لہٰذا وہ حالات (۱) کے فہم میں مضبوط تر اور تنزیل کے اسباب کو خوب جاننے والے تھے۔ اس وجہ سے جو کچھ وہ معلوم کر سکتے تھے دوسرے نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حاضر وہ کچھ دیکھتا ہے جو غائب نہیں دیکھتا۔

گویا جب ان کی طرف سے بعض مطلقات کی قید یا بعض عمومات کی تخصیص مل جائے تو اس پر عمل درست ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس مسئلہ میں ان میں سے کسی کا اختلاف منقول نہ ہو۔ اور اگر کسی نے اختلاف کیا ہو تو وہ مسئلہ اجتہادی ہوگا۔

۱۔ یعنی صحابہ نے اختلاف کیا ہو یا بعض نے اختلاف کیا ہو لیکن اس کے خلاف کسی کا بیان منقول نہ ہو۔ مؤلف نے یہ ان دونوں صورتوں کو جدا جدا کیا ہے۔ پہلی صورت کو اس نے محل اجتہاد قرار دیا ہے جو اس معنی میں ہے کہ اس اختلاف کی وجہ سے ان کے بیان پر وقوف کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ اور دوسری صورت کو اس نے دوسروں کے بیان کے مقابلہ میں محل اعتماد اور ترجیح قرار دیا ہے۔

۱۔ یعنی وہ وحی جو حوادث اور واقعات کی جہت سے آئی اور آیت اور حدیث کے نزول کی مقتضی ہوتی تھی۔ رہے مقالی قرائن تو ان کے سمجھنے میں صحابہ اور غیر صحابہ دونوں مشترک ہیں۔ اگرچہ یہ بھی پہلی وجہ کا مقتضی ہے کیونکہ لغوی لحاظ سے بھی صحابہ کا بیان راجح تر ہے۔

اس کی مثال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: جب تک لوگ روزہ کھولنے(۲) میں جلدی کریں گے وہ بھلائی پر رہیں گے۔ اب اس تعجیل میں ایک یہ احتمال ہے کہ اس سے آپ کا مقصد نماز مغرب سے پہلے روزہ کھولنے کا ہو اور ایک یہ ہے کہ ایسا نہ ہو۔ چنانچہ عمر بن الخطاب اور حضرت عثمان بن عفان دونوں روزہ کھولنے سے پیشتر مغرب کی نماز پڑھتے' پھر نماز کے بعد روزہ کھولتے۔ جو اس بات کا بیان ہے کہ تعجیل کے لئے یہ لازم نہیں کہ وہ نماز سے پہلے ہو بلکہ اگر نماز کے بعد ہو تو وہ بھی تعجیل ہے۔ اور جو تاخیر اہل(۳) مشرق کرتے تھے وہ اور چیز ہے جو گہرے اندھیرے میں داخل ہو جاتی تھی اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح(۱) یہودیوں کے متعلق مذکور ہے کہ وہ دیر سے روزہ کھولتے تھے لہٰذا مسلمانوں کو جلد روزہ کھولنے کی ترغیب دی گئی۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چاند دیکھنے سے پہلے روزے نہ رکھو اور نہ چاند دیکھنے سے پہلے روزے چھوڑ۔"(۲) تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ رویت اکثریت کے دیکھنے سے مقید(۳) ہو۔ جو یہ ہے کہ چاند سورج غروب ہونے

۲_ اسے تینوں نے اور ترمذی نے سہل بن معاذ سے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔ اس کے مصحح نے کہا کہ یہ حدیث ابوداؤد میں ابو ہریرہ سے ہے۔

۳_ وہ اہل مشرق کون لوگ ہیں جن کی مخالفت کا حضرت عمر اور حضرت عثمان قصد کرتے تھے اور اس بیان کی کہ وہ گہرے اندھیرے میں روزہ افطار کرتے تھے۔

ا_ یعنی اس بات کی وضاحت کہ یہود کی مخالفت میں جلد افطار کرنا مستحب ہے۔ جو گہرا اندھیرا کر لیتے تھے اس چیز کا مطالبہ نہیں کرتی کہ افطار نماز سے پہلے ہو۔ یہ بات اپنے ماقبل کو اس لڑی میں منسلک کر دیتی ہے۔

۲_ اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا صحیحوں سے نکالا۔

۳_ یعنی اگر رویت ہلال غروب کے بعد ہو تو اگلا دن فطر کا دن ہو گا۔ البتہ اگر کسی ایک یا چند ایک نے غروب سے پہلے چاند دیکھ لیا تو وہی دن فطر کا دن ہو گا نہ کہ اگلا دن۔ حضرت عثمانؓ نے یہ وضاحت کی کہ یہ قید غیر ضروری ہے اور رویت خواہ سورج غروب سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اگلا دن ہی فطر کا دن ہو گا۔ چنانچہ آپ نے شام تک روزہ نہ کھولا۔ اور یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ ابویوسف کہتے ہیں

کے بعد دیکھا جائے۔ تو حضرت عثمانؓ نے یہ وضاحت فرمائی کہ یہ ضروری نہیں۔ اپنے دور خلافت میں انہوں نے غروب سے قبل چاند دیکھا لیکن روزہ نہ چھوڑا تا آنکہ شام ہوئی اور سورج غروب ہوا۔

نیز غور فرمایئے کہ امام مالک بن انس کی عادت تھی کہ وہ اپنے موطا وغیرہ میں صحابہ کرام کے ایسے آثار لاتے ہیں جو سنتوں کی وضاحت کرنے والے ہوں۔ جن سنتوں پر عمل ہوتا رہا ہو اور جن پر نہ ہوا ہو اور جو مطلقات کے مقید ہوں۔ یہی آپ کا حال اور یہی آپ کا مذہب تھا جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے نیز صحابہ کرام کے کلام کی وضاحت لغت سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ مالک نے دلوک الشمس اور غسق اللیل کے بارے میں ابن عمر اور ابن عباسؓ کا کلام نقل کیا ہے۔ نیز سعی کے معنوں میں عمر بن الخطاب کا کلام' جو ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ (۹ ۶۲) تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور لین دین چھوڑ دو۔

نیز اخوۃ کے معنوں میں کہ سنت نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اخوۃ سے مراد دو یا اس سے زیادہ بہنیں ہیں جیسا کہ ان کے کلام سے کتاب و سنت کے معنی واضح ہوتے ہیں۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مذہب تو صحابی کی تقلید کی طرف راجع ہے اور تقلید میں جو نزاع اور اختلاف (۱) ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں۔

کہ اگر رویت دن کے وقت زوال سے پہلے ہو تو یہ ماضی کے لئے ہوگی اور زوال کے بعد ہو تو مستقبل کے لئے۔ اور ابو حنیفہ' مالک اور شافعی حضرت عثمان کی سی رائے رکھتے ہیں کہ رویت خواہ زوال سے پہلے ہو یا بعد ہو' ماضی کے لئے قطعاً نہ ہوگی۔

۱۔ یعنی صحابی کی تقلید میں اور اسی طرح اس کے مذہب میں بھی۔ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ صحابہ مجتہدین کا اجتہاد دوسروں کے لئے حجت نہیں۔ اور اس بات میں اختلاف ہے کہ تابعین پر یا بعد کے لوگوں پر قیاس پر مقدم ہے۔ اور مختار بات یہی ہے کہ حجت نہیں۔ اس سلسلہ میں آمدی کی الاحکام کی طرف رجوع فرمایئے۔ اور مؤلف نے درمیانی راہ اختیار کی ہے جو اس کی ایک قسم میں یعنی قول

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تقلید تو ہے لیکن ایسی چیز میں جس میں علی وجہ اجتہاد ممکن نہ ہو۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے جیسا کہ گزر چکا کہ صحابہ عرب تھے اور ایک عربی الاصل اور عربی قومیت والے اور عربوں کی مشابہت اختیار کرنے والے میں جو فرق ہے وہ واضح ہے کہ اس میں صرف چھاپ ہی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں صحابہ نے تکالیف کے اسباب اور احوال کے قرائن کا مشاہدہ کیا جو بعد والے لوگ نہیں کر سکتے۔ احوال کے قرائن کی صحیح صورت نقل کرنے میں وہ معذور ہیں۔ لہٰذا مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ شریعت میں صحابہ کا فہم مکمل اور اولیت کے قابل ہے۔ لہٰذا جب قرآن یا سنت کے بارے میں ان کا ایسا بیان آئے جو تفسیر کا مقام ہو۔ اگر ہم ان کا بیان سامنے رکھیں تو نص کا شان نزول علی وجہہ سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ اور اس بیان کو ملحوظ رکھنے سے ہی حکم معلوم ہوگا اور اس لئے بھی کہ سنت میں ان کی اتباع اور ان کی سنتوں پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

میں حجیت کی تائید کرتی ہے اور یہ وہ قسم ہے جو صالح قرائن کی محتاج ہے جنہیں وہ دوسروں سے زیادہ سمجھتے تھے اور اسی طرح وہ قسم بھی جس میں لغت عرب کی معرفت میں مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اور جب آپ احکام سے متعلق صحابی کے مذہب کے دونوں مسئلے پڑھیں تو یہی فیصلہ کریں گے کہ یہ دونوں مؤلف کا ماخذ ہیں اور یہی وہ اصل ہے جس سے اس نے اپنے اس مسئلہ کا استنباط کیا ہے۔ اسی طرح بعد والوں کے لئے صحابی کا مذہب حجت ہونے میں اختلاف ہے اور اسی طرح اس کی تقلید میں بھی۔ اور پسندیدہ قول ممانعت ہی ہے۔ الا یہ کہ کوئی شخص صحابی کے مذہب کی حقیقت سمجھ لے۔ اس صورت میں اس کے لئے اس صحابی کی تقلید جائز ہوگی۔

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعد وتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ(۱)	تم پر میرے بعد میری اور میرے خلفائے راشدین مہدیین کی اتباع لازم ہے۔ ان سنتوں کو مضبوط تھامو اور اپنے دانتوں سے مضبوطی سے پکڑے رکھو۔

اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جو (۲) مجملاً اس معنی کی تائید کرتی ہیں۔

البتہ جب یہ معلوم ہو کہ یہ مقام اجتہاد کا مقام ہے تو پھر ان دونوں باتوں کی احتیاج نہیں رہتی۔ اس معاملہ میں صحابہ اور دوسرے لوگ برابر ہیں۔ جیسے مول کا مسئلہ یا نبیذ کے بعد وضو کرنے کے مسئلہ اور سود کے ایسے بہت سے مسائل جن کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور ہمارے لئے سود والی آیت کی وضاحت نہ فرما سکے لہذا سود کو بھی چھوڑ دو اور اس چیز کو بھی جس میں سود کا شائبہ ہو یا جیسا آپ نے فرمایا ہو۔

گویا اس طرح کے مسائل سب کے لئے اجتہاد کا مقام ہیں جو دوسرے مجتہدین کو چھوڑ کر صرف صحابہ کرام سے مختص نہیں۔ اور اس بات میں بھی علماء میں اختلاف (۱) ہے۔ ان میں کچھ ایسے ہیں جو صحابی کے قول اور رائے کو حجت سمجھتے

---

۱ اسے تیمور میں ابوداؤد سے فعلیکم کے لفظ کے ساتھ نکالا اور اس میں من بعدی کا لفظ نہیں۔

۲ مؤلف نے محض فی الجملتہ کہا ہے اس لئے کہ اس میں ہر قابل اقتداء کام میں اقتداء کے عموم پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ جس کام میں ان کی اقتداء کی جارہی ہے اسے اس بات پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہوں۔ لہذا دوسروں پر محمول کرنے سے آپؐ پر محمول کرنا بہتر ہوگا جیسا کہ آمدی نے کہا ہے۔

۱ آپ اسے جانتے ہی ہیں اور مؤلف کے قول کالاحادیث کا مطلب یہ ہے کہ صحابی کے مذہب کو قیاس پر مقدم رکھا جائے اور جو لوگ اس طرف گئے ہیں مالک' شافعی اور ابن حنبل ہیں جن کے ایک قول کے مطابق ان کی یہی رائے ہے۔ اور رازی اور بعض اصحاب ابوحنیفہ کی بھی یہی رائے ہے۔

ہیں جس کی طرف رجوع کیا جاسکتا اور بلا تامل اس پر عمل کیا جاسکتا ہے جیسے احادیث اور نبوی اجتہادات۔ جو کتب اصول میں مذکور ہیں۔ لہٰذا یہاں ان کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

بارھواں مسئلہ

اجمال یا تو ایسی چیز سے متعلق ہوتا ہے جس پر تکلیف کی بنیاد نہ پڑتی ہو یا شریعت میں ایسی تکلیف واقع (۲) نہ ہو اور اس کی وضاحت کئی وجوہ سے ہو سکتی ہے:

پہلی وجہ: اس پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ (۳)(۵ ۳)

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی۔

نیز فرمایا:

هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَّمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ (۱۳۸ ۳)

یہ قرآن لوگوں کے بیان اور پرہیزگاروں کے لئے ہدایت اور نصیحت ہے۔

نیز فرمایا:

۲۔ جب ہم کہیں کہ راسخین متشابہ آیات کا مطلب جانتے تھے یا یہ کہیں کہ وہ نہیں جانتے تھے اس میں کوئی تکلیف واقع نہیں۔ الا یہ کہ اس پر ایمان لایا جائے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو کچھ اس سے اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے۔

۳۔ اس آیت کے بقیہ کی ضرورت نہیں جس کے وہ درپے ہے۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ(۱) لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (۴۴ ۱۶)

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں پر واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے اور شاید وہ غور و فکر کریں۔

اور ارشاد باری ہے:

هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (۲ ۲)

پرہیز گاروں کے لئے ہدایت ہے۔

هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ (۳ ۳۱)

نیک کام کرنے والوں کے لئے ہدایت اور رحمت ہے۔

اور یہ ہدایت صرف اسی صورت میں ہے کہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کا بیان نہ ہوا ہو اور ہر وہ آیت جو ان معنوں میں ہے اور حدیث میں ہے: "میں نے تمہیں ایسے روشن دین پر چھوڑا ہے جس کی رات بھی اس کے دن کی طرح (۲) ہے۔" نیز آپ نے فرمایا: "میں تم میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ اگر انہیں تھامے رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے: اللہ کی کتاب اور میری (۳) سنت۔" اور اس معنیٰ کو اللہ تعالیٰ کا یہ قول درست قرار دیتا ہے:

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (۴ ۵۹)

پھر اگر کسی چیز میں تمہارا تنازعہ ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ۔

۱۔ یعنی جب کسی مجمل چیز کی وضاحت باقی رہ جائے تو آپ کوئی کارروائی نہ کرتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے اللہ تعالیٰ پناہ میں رکھے۔

۲۔ اسے احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے عرباض سے روایت کیا اور تمسور میں اسے رزین سے نکالا۔

۳۔ اسے موطا میں کچھ اختلاف سے روایت کیا نیز جامع صغیر میں حاکم کی متدرک سے ان الفاظ میں روایت کیا۔: "میں تم میں دو چیزیں چھوڑ رہا ہوں جن کے بعد تم گمراہ نہ ہو گے۔ اللہ کی کتاب اور میری سنت۔"...الخ

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کتاب و سنت ہر مشکل کا بیان اور ہر تنگی سے پناہ کی جگہ ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔ "میں نے ایسی کوئی چیز نہیں (۱) چھوڑی جس کا مجھے اللہ نے حکم دیا ہو اور میں نے تمہیں اس کا حکم نہ دیا ہو' اور نہ ہی ایسی چیز چھوڑی ہے جس سے مجھے اللہ نے منع کیا ہو اور میں نے تمہیں اس سے منع نہ کیا ہو۔" (۲) اور اس معنی کی احادیث بہت ہیں۔

گویا قرآن میں اگر کوئی چیز مجمل ہے تو سنت نے اس کی وضاحت کر دی۔ جیسے پانچوں نمازوں کے اوقات رکوع' سجود اور باقی تمام احکام کی وضاحت اور زکوٰۃ' اس کی مقداروں' اوقات اور ان اموال کی وضاحت جن میں زکوٰۃ نہیں لگتی۔ اور حج کے بارے میں فرمایا: "مجھ سے حج کے ارکان سیکھ لو۔" اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

پھر ان کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے امور کی بھی وضاحت کی جن کی قرآن (۱) میں نص نہیں ہے اور یہ سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے۔

۱۔ کیا یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ جس چیز کا بھی حکم دیا جائے یا اس سے منع کیا جائے اس میں اجمال نہیں ہوتا؟ یہی بات پہلی آیت کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ الا یہ کہ اتمام نعمت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے استدلال درست ہے کیونکہ جب اجمال باقی رہے اور شریعت کے کچھ حصہ کی سمجھ ہی نہ آئے تو نعمت پوری نہ ہوئی۔ نیز اگر کچھ باتوں کی مراد ہی سمجھی نہ جاسکے تو دین کے کمال کے بارے میں یہی کچھ کہا جائے گا۔ رہی حدیث تو اس میں یہ سوال متوجہ ہی رہے گا۔

۲۔ اس کا بقیہ یہ ہے: "روح الامین نے میرے دل میں یہ بات پھونکی ہے کہ کوئی جان اس وقت مر نہیں سکتی جب تک اپنا رزق پورا لے نہ لے۔ لہٰذا طلب میں اچھا طریقہ اختیار کرو۔" اسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں روایت کیا۔

۱۔ جیسے صدقہ فطر اور بیع میں اکثر ممنوع اقسام جیسے بخش اور غرر اور گھریلو گدھوں کے گوشت کی تحریم۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سن رکھو! مجھے کتاب کے ساتھ اتنا ہی اور بھی دیا گیا ہے۔"

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اگر شریعت میں کوئی بات مجمل (۲) یا مبہم ہو یا اس کے معنی سمجھ میں نہ آتے ہوں تو اس کے مقتضی پر عمل درست نہ ہوگا۔ کیونکہ محال کی تکلیف ہے اور ایسی طلب ہے جو حاصل نہ ہو سکتی ہو۔ یہ اجمال متشابہات میں ہی ظاہر ہوتا ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۳/۷) اور دوسری متشابہ آیات ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ قرآن میں متشابہ آیات ہیں تو یہ وضاحت بھی فرمادی کہ اس میں تکلیف نہیں۔ الا یہ کہ اس کے مرادی معنوں پر ایمان لایا جائے' اس پر نہیں جو مکلف اس کے معنی سمجھتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ... الی قولہ... كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا (۳/۷)

تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کی متشابہ آیات کے پیچھے لگتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... یہ سب کچھ ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

۲۔ مجمل جیسے مشترک معنی کا لفظ او مبہم جس کے معنی پوشیدہ رہیں۔ جیسے اب جو نباتات کی قسم ہے۔ جس کے معنی حضرت عمرؓ پر مخفی رہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ او مالا یفھم یعنی لفظ کی وضع کے لحاظ سے جس کے معنی فوراً سمجھ میں نہ آئیں۔ جیسے وجہ اور ید اور جو کچھ اللہ سبحانہ کی طرف منسوب ہوکر آیا ہے ایسے الفاظ او سے تعبیر کے مقتضی ہوتے ہیں۔ اور عبارت کی ایک قسم ہٹانا درست ہے اور یہ سب کچھ عام معنوں میں مجمل ہے یعنی اس سے مراد واضح نہیں ہوتی جس کی وجہ ان اسباب میں سے کوئی سبب ہے جن کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے لہٰذا اس کے مقابلہ پر کوئی لفظ نہ ہوگا۔ اس کے بعد مؤلف نے کہا ہے کہ: یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ ایسا مجمل ہو جس کے معنی سمجھ میں نہ آئیں پھر اس سے تکلیف دی جائے۔ یہ تصور احتمال کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے مراد ایک ہی ہے اور وہ ہے متشابہ ہونا۔ جس میں اب جیسے لفظ داخل نہیں ہوسکتے۔ جس میں اگرچہ حضرت عمرؓ نے توقف کیا تھا مگر دوسروں نے تو سمجھ لیا تھا۔

اور یہاں متشابہ کے مرادی معنی کے بارے میں لوگوں کے دو مذہب ہیں۔ ایک وہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ راسخین اسے جانتے ہیں تو وہ ان کے لئے متشابہ نہ رہی' اگرچہ دوسروں کے لئے متشابہ ہے جیسا کہ باقی تمام مشتبہ وضاحت کے قابل امور غیر عرب کے لئے یا لوگوں میں سے غیر عالموں کے لئے متشابہ ہیں۔

اور دوسرے مذہب والے اس بات کے قائل ہیں کہ راسخین بھی انہیں جانتے اور یہ وقف الا اللہ پر ہے لہٰذا جو کچھ بھی اس سے مراد ہو تکلیف اس سے مرفوع ہے۔ لہٰذا یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی مجمل ہو جس کے معنی سمجھ میں نہ آئیں۔ پھر اس کی تکلیف بھی دی جائے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ ان کا علم صرف راسخین ہی سے مختص ہے تو دوسرے لوگ اس کے مقتضی کے مکلّف نہ ہوں گے جب تک وہ ان پر مشتبہ رہے گی تا آنکہ اس کی اجتہاد یا تقلید سے وضاحت ہوگی۔ لیکن اس وقت اس تشابہ اٹھ جائے گا اور وہ آیت بھی باقی سب وضاحت شدہ آیات کی طرح ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ: قرآن میں متشابہات کا ہونا قرآن ہی سے ثابت ہے اور سنت نے بھی یہ کہہ کر وضاحت کردی ہے' کہ شریعت میں متشابہات ہیں: حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی متشابہ امور ہیں۔ اور یہی متشابہات بندوں کے افعال سے بچنے کے مقامات ہیں کیونکہ آپؐ نے فرمایا ہے: "جو شخص شبہات سے بچا رہا' اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کرلیا" (۱) (۲) اندریں صورت یہ ایسے مجملات ہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی

۱_ یہ متشابہ حقیقی ہے جس کی مراد کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے ہمارے لئے اللہ نے کوئی راہ نہیں بتائی' نہ ہی اس پر کوئی دلیل قائم کی ہے۔

۲_ یہ حدیث ج ۳ ص ۸۶ پر گزر چکی ہے۔

جاسکتی ہے (۳) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "واخر متشابھات" پر تکلیف کی بنیاد رکھی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول پر:

وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهٖ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۷ ۳)

اور جو علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب کچھ ہی ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اجمال اور تشابہ کا ان چیزوں سے کوئی تعلق نہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات کے بارے میں جو حدیث ہے اس کا ہمارے موضوع سے تعلق نہیں۔ ہماری بحث صرف اس تشابہ میں ہے جو شارع کے خطاب میں واقع ہو اور حدیث والاتشابہ تو حکم کا ہدف ہے جو مجتہد کے غور و فکر کی طرف راجع ہے جس حد تک کہ تشابہ (۴) کی فصل میں گزر چکا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تکلیف اس کے مرادی معنی سے متعلق نہیں ہے اور کبھی تکلیف اس سے متعلق ہو بھی سکتی ہے۔ اس لئے کہ وہ مجمل ہے اور وہ تکلیف یہ ہے کہ یہ ایمان لایا جائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ نیز یہ کہ اگر وہ بندوں کے افعال سے متعلق ہو تو اس کے فعل سے پرہیز کی جائے۔ اسی لئے آپ ؑ نے فرمایا: "تو جو شخص مشتبہات سے بچا رہا' اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کر لیا۔" اور اگر وہ بندوں کے افعال سے متعلق نہیں تو اس میں غور کرنے سے بھی پرہیز کی جائے۔ جیسے اللہ کے اس قول میں:

اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (۵ ۲۰)

رحمٰن' جس نے عرش پر قرار پکڑا۔

۳۔ یعنی اس سے اتقاء اور اجتناب سے۔

۴۔ نوع ثالث میں متشابہ کے تیسرے مسئلہ میں۔ وہاں رجوع فرمائیے۔

اور حدیث میں ہے: "ہمارا پروردگار آسمان دنیا کی طرف اترتا ہے۔"(۱) اور ایسے ہی دوسرے اقوال ہیں جن سے تکلیف کا کوئی تعلق نہیں۔ ورنہ تکلیف تو ہر موجود چیز سے متعلق ہو جائے گی اور جیسی کچھ وہ ہوگی ویسا ہی اعتقاد رکھا جائے گا۔ یا اگر بندوں کا اس میں تصرف کرنا درست ہو تو اس میں تصرف کیا جائے گا اس کے علاوہ بھی غور و فکر کے کئی پہلو ہیں۔

دوسری وجہ: مکلفین پر وارد خطاب سے شرعی مقصود یہ سمجھانا ہے کہ جن چیزوں میں ان کی دنیوی یا اخروی مصلحت ہو ان میں ان کے حقوق کیا ہیں اور ذمہ واریاں کیا ہیں؟ اور یہ مقصود خطاب کے واضح ہونے کو مستلزم ہے جس میں نہ اجمال ہو اور نہ اشتباہ ہو اور اگر اس میں اجمال و اشتباہ ہوا تو خطاب کے اصل مقصود کو خراب کردے گا اور کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ اور یہ بات مصلحتوں کی رعایت' احسان کرنے یا حتمی فیصلہ یا عدم(۲) رعایت کی وجہ سے ممنوع ہے۔ کیونکہ مقصود کو سمجھائے بغیر مقصود کا خطاب کوئی معقول بات نہیں ہے۔

تیسری وجہ: ضرورت کے وقت سے تاخیر بیان کی ممانعت پر علماء کا اتفاق ہے مگر اس شخص کے نزدیک جو محال کی تکلیف جائز سمجھتا ہو۔ اور نقلی طور پر تکلیف محال کے ناممکن ہونے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ اب اس کے وقت سے بعد بیان کے ناجائز ہونے کا اعتراف باقی رہ گیا اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہمارا مسئلہ اسی معنی کے قبیل سے ہے۔(۱) کیونکہ تکلیف کا خطاب جو مجملاً وارد ہوا ہو' مضر نہ ہو' یا تو اس کے عدم بیان کے باوجود اس سے تکلیف کا قصد ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر قصد نہ ہو

۱۔ اسے تمام میں نسائی کے سوا چھیوں سے ان الفاظ سے روایت کیا: "ہمارا پروردگار ہر رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے......"

۲۔ حتیٰ کہ اگر مصالح کی رعایت سے قطع نظر کرے تو وہ ممنوع ہو گا کیونکہ فی ذاتہ غیر معقول ہے۔

۱۔ ہم کہتے ہیں بلکہ اس سے بھی سخت تر ہے کیونکہ وہاں تو محض بیان کی تاخیر ہے یعنی بیان ہو تو گیا لیکن بعد از وقت ہوا' اور یہاں سرے سے بیان ہے ہی نہیں۔ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور نہ اس کے بعد۔

تو یہی بات ہم چاہتے ہیں اور اگر قصد ہو تو یہ تکلیف مالایطاق بن جائے گا اور اس مسئلہ میں اصولیوں کے دلائل وہاں گزر چکے۔ اور ان دو وجوہ... یعنی (۲) دوسری اور تیسری وجہ... کی بنا پر بھی کہ اگر قرآن میں مجمل آئے تو ضروری ہے کہ اس سے متعلقہ تکلیف کے معنوں سے وہ نکل جائے اور یہی صورت حدیث نبوی میں وارد مجمل کی ہے۔ اور یہی بات مطلوب ہے۔

طرف ثانی

تفصیلی دلائل

اور وہ ہیں کتاب' سنت' اجماع اور رائے۔ (۳)

چونکہ کتاب و سنت دونوں باقی دلائل کے لئے اصل ہیں لہٰذا ہم غور و فکر کو ان دونوں تک محدود رکھیں گے۔ نیز کتاب (۴) اللہ کے دوران بہت سے ایسے مقام بھی آ جاتے ہیں ہاں ناظر کو ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز کی احتیاج بھی محسوس ہوتی ہے۔ معہذا اصولیوں نے کتاب و سنت کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی ایسے ہی انحصار کیا ہے۔ جیسے (۱) کتاب و سنت پر کیا ہے۔ لہٰذا ہم نے اجماع اور

۲۔ مؤلف نے انہی دو وجوہ (دوسری اور تیسری) سے اسے مقید کیا کیونکہ ایسی ہی بات وہ وجہ اول میں ذکر کر چکا ہے لہٰذا اس تفریع کے ساتھ ربط کی ضرورت بھی نہیں۔

۳۔ جو قیاس وغیرہ باقی چیزوں کو بھی شامل ہے۔

۴۔ شاید یہاں والسنتہ کا لفظ رہ گیا ہے جیسا کہ سیاق و سباق سے مستفاد ہوتا ہے۔ یعنی مؤلف نے کتاب و سنت کے مباحث کے دوران بہت سے ایسے مباحث سے تعرض کیا ہے جو کتاب و سنت سے متعلق نہیں ہیں۔

۱۔ یہ مقام کتاب سے سکوت کا نہیں' ذکر کا تقاضا کرتا تھا اور سنت کے ذکر کا بھی۔

رائے کے بارے میں بحث نہ کرنا اور کتاب و سنت پر ہی اکتفا کرنا مناسب سمجھا اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

پہلی دلیل جس کی اصل کتاب اللہ ہے اور اس سے متعلق کئی مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ

کتاب اللہ کے متعلق ثابت ہو چکا کہ وہ شریعت کی کلی' ملت کا ستون' حکمت کا منبع' رسالت کی علامت' آنکھوں اور نگاہوں کا نور ہے۔ جس کے سوا اللہ کی طرف کوئی راہ نہیں۔ نہ اس کے بغیر نجات ہو سکتی ہے اور جو چیز قرآن کے خلاف ہو اس سے تمسک نہیں کیا جا سکتا۔ اور ان میں سے کسی بھی چیز کے ثبوت اور استدلال کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ امت کے دین سے معلوم ہو چکا ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو جو شخص شریعت کی کلیات پر مطلع ہونے' اس کے مقاصد جاننے اور قرآن والوں کے ساتھ ملنے کا ارادہ رکھتا ہو' اس کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ وہ اسے اپنا ہمراز اور دوست بنائے۔ نظری اور عملی طور پر دن رات اسی کا ہم نشین رہے اور کسی ایک بات پر ہی اکتفا نہ کرے تو ممکن ہے کہ اس کی خواہش پوری ہو اور اپنی طلب میں کامیاب ہو جائے اور اپنے آپ کو سابقین اور سلف صالح میں پانے لگے۔ پھر اگر وہ اس بات پر قادر ہو جائے اور اس پر قدرت صرف اسی صورت میں پا سکتا ہے کہ اس کام میں سنت سے مدد لے جو کتاب کی وضاحت کرنے والی ہے۔ ورنہ اس پاکیزہ مقصد اور معزز مرتبہ کو مدنظر رکھتے ہوئے سابقہ اماموں اور سلف متقدمین کے کلام سے مدد لے کر اس بات پر قادر ہو سکتا ہے۔

پھر قرآن کی ایک (۱) حیثیت یہ بھی ہے کہ وہ معجز ہے جس نے فصیح لوگوں کو چپ کرا دیا اور بلیغ لوگوں کو اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز بنا دیا۔ تاہم یہ حیثیت

۱۔ بیان کی تکمیل ہے جو اسے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ گویا مؤلف نے کہا ہے: "سنت سے اور عربی زبان میں مہارت سے اور قرآن کا معجزہ ہونا اس بات سے مانع نہیں......"

اسے ایسی عربی زبان ہونے سے خارج نہیں کرتی جو کلام عرب کے انداز پر جاری و ساری تھی اور اللہ کے اوامر و نواہی کو سمجھنے کے معاملہ میں آسان ہے لیکن اس کے لئے عربی زبان کی مہارت شرط ہے جیسا کہ کتاب الاجتہاد میں گزر چکا ہے کیونکہ اگر اس کے معجزہ ہونے کی بنا پر اس کے معانی سمجھ میں آ ہی نہ سکتے تو عربوں کو اس کا مخاطب بنانا تکلیف مالایطاق ہوتا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ قرآن میں جو کلام لایا گیا وہ زبان' معانی اور اسالیب کے لحاظ انسانوں ہی کا کلام اور سمجھ میں آ جانے والا ہے۔ پھر بھی انسان اس جیسی ایک بھی سورت پیش کرنے پر قادر نہیں' خواہ سب لوگ اکٹھے ہوکر ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جائیں۔ گویا وہی لوگ جو اس جیسی چیز پر مثالیں لانے پر سب سے زیادہ قادر ہوسکتے تھے وہی اس بات میں عاجز ہوگئے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ (۵۴/۱۷)

ہم نے قرآن کو ذکر کے لئے آسان بنا دیا ہے تو کوئی ہے جو اسے سوچے سمجھے؟

اور فرمایا:

فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا (۱۹/۹۷)

ہم نے قرآن کو آپ کی زبان میں صرف اس لئے آسان بنا دیا کہ آپ اس کے ذریعہ پرہیزگاروں کو خوشخبری دیں اور جھگڑالو قوم کو ڈرائیں۔

نیز فرمایا:

قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۴۱/۳)

قرآن عربی زبان میں ہے ان لوگوں کے لئے جو عربی جانتے ہیں۔

اور فرمایا:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (۲۶:۱۹۵) یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

جو بھی صورت (۱) ہو قرآن کا معجزہ ہونا اس کا فہم پانے اور اس کے معانی سمجھنے میں مانع نہیں ہے:

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ (۳۸:۲۹) جو کتاب ہم نے آپ کی طرف نازل کی ہے وہ برکت والی ہے تاکہ لوگ اس کی آیات میں غور کریں اور اہل دانش اس سے نصیحت حاصل ہیں۔

گویا یہ غور و فکر کرنے اور سمجھ پیدا کرنے کو' اور اسی طرح ایسی ہی دوسری باتوں کو متلزم ہے اور یہ بات واضح ہے۔

دوسرا مسئلہ

جو شخص قرآن کے علم کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے تنزیل کے اسباب کی معرفت ضروری ہے اور اس پر دلیل دو امور ہیں:

امر اول: معانی اور بیان کا علم وہ علم ہے جس سے کلام عرب کے مقاصد کی معرفت کے علاوہ قرآن کے نظم کا اعجاز معلوم ہوتا ہے اور اس علم کا مدار صرف احوال کے مقتضیات پر ہے: کہ نفس خطاب کی رو سے خطاب کیسا ہے یا خطاب کرنے والا کون ہے یا مخاطب کون ہے یا سب لوگ ہیں۔ کیونکہ کلام ایک ہی ہوتا ہے جس کا مفہوم' احوال' مخاطبین اور دوسرے امور کے لحاظ سے مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسے استفہام کہ اس کا لفظ ایک ہوتا ہے لیکن اس میں اثبات اور سرزنش اور کئی دوسرے مفہوم داخل ہو جاتے ہیں۔ جیسے امر کے صیغہ میں اباحت' دھمکی' عاجز

۱۔ علماء نے قرآن کے اعجاز کے بارے میں کئی وجوہ کا ذکر کیا ہے جیسا کہ ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے جو خصوصاً اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ ان تمام وجوہ کے باوجود قرآن کا اعجاز کسی وجہ پر اسے سمجھنے میں مانع نہیں۔

بتانا اور ایسے ہی دوسرے مفہوم داخل ہوتے ہیں اور اس کے مرادی معنی پر دلالت کرنے والی امور خارجہ کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اور ان خارجی امور میں سے سب سے بڑی چیز احوال کے مقتضیات ہیں۔ اور یہ تو بہت مشکل بات ہے کہ منقول کلام کے ساتھ ساتھ ہر حال اور ہر قرینہ بھی نقل کیا جائے اور اگر ان دلالت کرنے والے بعض قرائن کو نقل نہ کیا جائے تو کلام کا مفہوم ہی سارے کا سارا یا اس کا کچھ حصہ فوت ہو جاتا ہے۔ اس انداز کی ہر مشکل کو دور کرنے والی چیز اسباب کی معرفت ہے۔ لہٰذا کتاب اللہ کے فہم میں یہ چیز یقیناً نہایت اہم ہے اور سبب کی معرفت سے مراد حال کے مقتضی کی معرفت ہے۔ یعنی اس وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ تنزیل کے اسباب سے لاعلمی' شبہ اور اشکالات پیدا کرتی اور ظاہرہ نصوص کے مقام کو اجمال کا مقام بنا دیتی ہے۔ حتی کہ اختلاف واقع ہوتا ہے جو نزاع بن جانے کا مظنّہ ہے۔

اور اس معنی کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جو ابو عبید نے ابراہیم تیمی سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت عمرؓ اپنے آپ سے یوں کہہ رہے تھے کہ: "اس امت میں اختلاف کیسے ہو سکتا ہے جبکہ ان کا نبی بھی ایک اور قبلہ بھی ایک ہے۔" یہ سن کر ابن عباس کہنے لگے: "امیرالمومنین! قرآن ہم پر اتارا گیا۔ ہم اسے پڑھتے ہیں اور جانتے ہیں کہ کس بارے میں نازل ہوا۔ اور بعد میں آنے والی اقوام اسے پڑھیں گی اور انہیں یہ معلوم نہ ہو گا کہ کس بارے میں اترا تھا۔ اب وہ رائے سے کام لیں گے اور جب رائے سے کام لیں گے تو ان میں اختلاف ہو گا۔ اور جب اختلاف کریں گے تو لڑیں گے بھی۔" راوی کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس جواب پر انہیں جھڑکا اور ڈانٹا۔ چنانچہ ابن عباس چلے گئے۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے اس جواب پر غور کیا تو انہیں درست معلوم ہوئی۔ آپ نے ابن عباس کو بلا کر کہا: وہ جواب مجھ پر پھر دہراؤ۔ چنانچہ ابن عباس نے دوبارہ

وہی بات کہی تو حضرت عمرؓ نے اسے پہچانا اور پسند کیا اور جو کچھ ابن عباس نے کہا تھا وہ اعتبار کے لحاظ سے درست تھا اور اس سے قریب از عقل بات کی وضاحت ہوتی تھی۔

ابن وہب نے بکیر سے روایت کی کہ انہوں نے نافع سے پوچھا کہ: حروریہ کے بارے میں ابن عمر کی رائے کیسی تھی؟ وہ کہنے لگے کہ: ابن عمر انہیں اللہ کی مخلوق میں سے بدترین سمجھتے تھے۔ جو آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں انہیں وہ مومنوں پر فٹ کر دیتے تھے۔ اور یہی رائے کا وہ مفہوم ہے جس پر ابن عباس نے تنبیہہ کی تھی اور یہ چیز ان معنوں سے جہالت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جن معنوں میں قرآن نازل ہوا تھا۔

روایت ہے کہ مروان نے اپنے دربان کو ابن عباس کے پاس بھیجا اور اسے کہا کہ ابن عباس سے کہئے کہ: اگر ہر شخص کو جو کچھ دیا گیا ہے اس پر وہ خوش ہو اور یہ چاہتا ہو کہ ایسے کام پر اس کی تعریف کی جائے جو اس نے کیا نہیں' اگر ایسا شخص قابل سزا ہے تو ہم سب لوگ قابل سزا ہیں۔ ابن عباس کہنے لگے: تمہارا اس آیت سے کیا تعلق؟ معاملہ تو صرف یہ تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو بلایا اور ان سے کوئی بات پوچھی۔ وہ اصل بات تو چھپا گئے اور ادھر ادھر کی باتیں بتلانے لگے۔ انہیں یہ خیال تھا کہ جو کچھ ان سے آپ نے پوچھا اور اس کا جو جواب انہوں نے دیا اس پر انہیں داد بھی ملے گی اور جو کچھ انہیں علم دیا گیا تھا اسے چھپانے پر وہ خوش تھے۔ پھر ابن عباس نے یہ آیت پڑھی۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ... الی قولہ... وَیُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا (۳/۱۸۸)	اور جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے عہد لیا جو کتاب دیئے گئے ہیں... تا آنکہ فرمایا... اور وہ چاہتے ہیں کہ ان کی ایسے کام پر تعریف کی جائے جو انہوں نے کیا نہیں۔

گویا اس سبب نے یہ وضاحت کر دی کہ اس آیت سے مقصود وہ نہ تھا جو مروان نے سمجھا تھا۔

اور قنوت کے بھی کئی معنی ہو سکتے (۱) ہیں جن سے ایک پر اللہ کا یہ قول محمول ہے:

وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ (۲۳۸ ۲) — اور اللہ کے سامنے عاجز بن کر کھڑے ہوا کرو۔

لہذا جب سبب معلوم ہو جائے تو مرادی معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کو بحرین کا گورنر مقرر کیا۔ جارود حضرت عمر کے پاس آئے اور کہا کہ: قدامہ نے شراب پی اور نشہ میں ہو گیا۔ حضرت عمر کہنے لگے: جو کہہ رہے ہو اس کا گواہ کون ہے؟ جارود نے کہا: جو میں کہتا ہوں ابو ہریرہ اس کی گواہی دیں گے۔ اور معاملہ بتلایا۔ حضرت عمر کہنے لگے: اے قدامہ میں تجھے درے لگاؤں گا۔ قدامہ کہنے لگے: "واللہ! اگر میں نے شراب پی بھی ہو جیسے یہ لوگ کہتے ہیں تو آپ مجھے کوڑے نہیں لگا سکتے۔" حضرت عمر کہنے لگے: "وہ کیسے؟" قدامہ نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ..... الخ (۹۳ ۵) — جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کئے ان پر کوئی گناہ نہیں اگر وہ......

حضرت عمر کہنے لگے: قدامہ! تم نے غلط تاویل کی۔ اگر تم اللہ سے ڈرتے تو جو چیز اللہ نے حرام کی ہے اس سے پرہیز کرتے۔

۱ـ جیسے خشوع، عدم توجہ اور ذکر وغیرہ۔ اور مؤلف کے قول تعین المعنی المراد کا مطلب یہ ہے کہ ان معنوں میں سے ایک دوسرے کے متعلق بات نہ کی جائے۔ جیسا کہ اس آیت کے نزول سے پہلے صورت تھی۔

اور ایک روایت میں ہے کہ قدامہ نے حضرت عمر سے کہا: آپ مجھے درے کیسے لگائیں گے جبکہ میرے اور آپ کے درمیان فیصلہ کرنے والی اللہ کی کتاب ہے۔ حضرت عمر کہنے لگے: اللہ کی کتاب کا وہ کونسا حکم تمہیں معلوم ہے جس کی رو سے میں تمہیں درے نہیں لگا سکتا؟ قدامہ نے کہا: اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں: لیس علی الذین آمنوا......تا آخر آیت۔ اور میں ان لوگوں سے ہوں جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے' پھر ڈرے اور ایمان لائے' پھر ڈرے اور اچھے کام کئے۔ میں بدر' احد' خندق اور دیگر مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود رہا۔ حضرت عمر (حاضرین سے) کہنے لگے: "تم لوگ اسے اس بات کا جواب کیوں نہیں دیتے؟" اس پر ابن عباس نے فرمایا: "یہ آیات فوت شدہ لوگوں کے حق میں عذر کے طور پر اور موجود لوگوں کے لئے حجت کے طور پر نازل ہوئیں۔ اللہ نے فوت شدہ لوگوں کو معذور سمجھا کہ وہ شراب کی حرمت سے پہلے ہی اللہ سے جا ملے اور موجود لوگوں پر حجت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ (۵ ۹۰) اے ایمان والو! شراب اور جوا......

پھر یہ اور دوسری آیات بھی آخر تک پڑھیں۔ اور کہا کہ اگرچہ وہ ان لوگوں سے ہو جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے۔ پھر ڈرے اور ایمان لائے' پھر ڈرے اور اچھے کام کئے' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شراب پینے سے منع فرما دیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا: "ابن عباس! تم نے سچ کہا۔" الحدیث

اور اسماعیل قاضی نے بیان کیا کہ شام کے کچھ لوگوں نے شراب پی' ان پر یزید بن ابی سفیان حاکم تھے۔ وہ لوگ کہنے لگے کہ شراب ہمارے لئے حلال ہے اور اسی آیت لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا...... کی تاویل کرنے لگے۔ ان کے بارے میں یزید نے حضرت عمر کو لکھا۔ حضرت عمرؓ نے جواباً لکھا کہ پیشتر اس کے کہ وہ وہاں فساد کریں' انہیں میری طرف بھیج دو۔ جب وہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے۔ تو

حضرت عمر نے ان کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ لوگ کہنے لگے: امیرالمومنین! ہمیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا ہے اور اس کے دین میں وہ راہ نکالی ہے جس کا حکم نہیں دیا گیا تھا.....تا آخر حدیث۔

ان دونوں احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شان نزول سے غفلت آیات کے مقصود کے نکل جانے کی طرف پہنچا دیتی ہے۔

ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آکر کہنے لگا: مسجد میں ایک شخص بیٹھا ہے جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرتا ہے۔ جو اس آیت یوم تاتی السماء بدخان مبین کے تفسیر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: "قیامت کے دن لوگوں پر دھواں چھا جائے گا جو ان کے سانس پکڑے گا یہاں تک وہ زکام کی شکل اختیار کر لے گا۔" ابن مسعودؓ کہنے لگے: جو شخص جتنا جانتا ہو اسے اتنی ہی بات کہنا چاہئے اور جو نہ جانتا ہو اسے "اللہ اعلم" کہہ دینا چاہئے۔ ایک آدمی کی دانائی یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ نہ جانتا ہو تو "اللہ اعلم" کہہ دے۔ بات صرف یہ تھی کہ جب قریش نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جینا دوبھر کر دیا تو آپ نے ان کے حق میں بد دعا کی کہ ان پر ایسے سال لا جیسے حضرت یوسف کے زمانہ میں آئے تھے۔ چنانچہ قریش کو قحط اور مشقت نے آلیا۔ حتیٰ کہ وہ ہڈیاں کھانے پر مجبور ہوگئے۔ جب کوئی آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو اسے کمزوری کی وجہ سے اپنے اور آسمان کے درمیان دھواں ہی دھواں نظر آتا تھا' چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ (۴۴/۱۰) الی آخر القصہ	آپ اس دن کا انتظار کیجئے جب آسمان دھواں لائے گا۔

نازل شدہ آیات کے معانی پہچاننے میں اسباب نزول کی یہ اہمیت ہے کہ اگر سبب کا ذکر چھوڑ دیا جائے تو نازل شدہ آیت کے معنی معلوم ہو ہی نہیں سکتے۔ سوائے اس کے احتمالات راہ پائیں اور اشکالات متوجہ ہوں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (۱)"چار آدمیوں سے قرآن سیکھو۔" ان میں سے ایک یہی عبداللہ بن مسعود ہیں۔

چنانچہ انہوں نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا: اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جانتے ہیں کہ میں ان لوگوں سے ہوں جو اللہ کی کتاب کو خوب جاننے والے ہیں۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: "اس ذات کی قسم! جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کتاب اللہ کی کوئی سورت ایسی نہیں جس کے متعلق مجھے یہ علم نہ ہو کہ کہاں نازل ہوئی۔ اور کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کے متعلق مجھے یہ علم نہ ہو کہ کس کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص اللہ کی کتاب کا مجھ سے زیادہ عالم ہے اور اونٹ وہاں پہنچ سکتا ہو تو میں ضرور اس کے ہاں پہنچوں۔"

یہ باتیں اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اسباب کا علم ان علوم سے ہے جن کا عالم ہی قرآن کا عالم بنتا ہے۔

اور حضرت حسن کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے جو آیت بھی نازل کی ہے اس کے متعلق وہ چاہتا ہے کہ معلوم کیا جائے کہ وہ کسی کے حق میں اتری اور اس سے اللہ کی مراد کیا ہے؟ اور یہ اس مقام کے لئے نص ہے جو علم الاسباب سیکھنے کی رغبت دلانے پر اشارہ کرتی ہے اور ابن سیرین کہتے ہیں: میں نے عبیدہ سے قرآن سے متعلق کچھ پوچھا تو کہنے لگے: اللہ سے ڈرو اور ٹھکانے کی بات کرو۔ وہ لوگ گزر

۱۔ یہ چار صحابی ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ اور سالمؓ مولی ابوحذیفہ تھے۔ اس حدیث کو ترمذی اور حاکم نے ابن عمر سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا (الجامع الصغیر) مناوی کہتے ہیں کہ حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے اور بزار نے اسے ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ اب مؤلف کا کارنامہ یہ ہے کہ وہ اسے ان حدیثوں میں شمار کر رہا ہے جنہیں صحیحین میں نہیں نکالا گیا۔ حالانکہ بخاری نے اسے اپنی صحیح میں نکالا ہے۔

گئے جو یہ جانتے تھے کہ کس بارے میں قرآن نازل ہوا۔ مختصراً یہ بات علم تفسیر کا مداومت سے مطالعہ کرتے رہنے سے یہ واضح ہو جاتی ہے۔

فصل

جو شخص علم قرآن میں غور کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے تنزیل کے وقت کے عربوں کے اقوال و افعال میں ان کی عادات اور طور طریقوں کی معرفت بھی ضروری ہے خواہ اس کا کوئی خاص سبب نہ ہو ورنہ وہ ایسے شبہات و اشکالات میں پڑھ جائے گا جس سے نکلنا اس معرفت کے بغیر مشکل ہو جائے گا اور اس کا جتنا بیان کتاب المقاصد کی نوع ثانی میں (ا) پہلے گزر چکا ہے وہ آپ کے لئے کافی ہے جس سے سینے ٹھنڈے ہو جاتے ہیں اور اس مقام میں مضمون پختہ ہو جاتا ہے۔ یہاں چند مثالوں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اگرچہ وہ سمجھی جا سکتی ہیں تاہم مراد کا فہم متعین کرنے کے لئے ان کا ذکر ضروری ہے۔

پہلی مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (۲ ۱۹۶) اللہ تعالیٰ کے لئے حج اور عمرہ پورا کرو۔

یہاں اللہ نے صرف اتمام (پورا کرنے) کا حکم دیا ہے، اصل حج کا حکم نہیں دیا کیونکہ حج تو وہ اسلام سے پہلے بھی کرتے تھے لیکن بعض شعائر کی تبدیلی سے اور پورا کرتے ہی نہ تھے۔ جیسے وقوف عرفہ وغیرہ جنہیں انہوں نے تبدیل کر ڈالا تھا۔ لہٰذا ان کے پورا کرنے کا حکم دیا اور حج کے واجب ہونے کا حکم تو اس آیت کی رو سے آ ہی چکا تھا۔

ا اور وہ یہ ہے کہ شریعت کے فہم میں اس دور کے عربوں کے طرف کی اتباع ضروری ہے۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (۳ ۹۷) اور لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ وہ بیت اللہ کا حج کریں۔

اور جب یہ معلوم ہوگیا تو خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ اس آیت میں دلیل حج کے وجوب پر ہے یا عمرہ کے وجوب پر؟ یا نہیں ہے؟

دوسری مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا (۲ ۲۸۶) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کریں تو ہم پر گرفت نہ کرنا۔

ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ آیت شرک کے بارے میں ہے کیونکہ انہوں نے کفر ابھی نیا نیا چھوڑا تھا۔ کوئی شخص توحید کا ارادہ کرتا تو ارادہ تو توحید کا کرتا مگر غلطی سے کفر کی بات کر جاتا۔ تو اللہ نے ان کی اس بات کو معاف کر دیا۔ جیسا کہ مجبوری کے وقت کفر کی بات کہنا معاف کر دیا۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ معافی شرک پر تھی۔ طلاق' عتاق اور بیع و شراء کی قسموں پر نہ تھی۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں طلاق اور عتاق پر قسمیں ہوتی ہی نہ تھیں۔

تیسری مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ (۱۶ ۵۰) وہ اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔

ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ (۱۶ ۶۷) کیا تم اس ذات سے نڈر ہوگئے ہو جو آسمان میں ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو ان کے صرف زمین میں معبود بنانے کی عادت پر چلتی ہیں۔ اگرچہ وہ ایک سچے معبود کی الوہیت کا بھی اقرار کرتے تھے تو ایسی آیات نازل ہوئیں جن میں اللہ کے اوپر ہونے اور اس کی تخصیص کا تعین تھا۔ اور جن معبودوں کا زمین میں ہونے کا وہ دعویٰ کرتے تھے اس کی نفی پر تنبیہ

تھی۔ لہٰذا اس میں محض جہت کے اثبات پر دلیل نہ ہوگی۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ (۱) (۲۶ ۱۶) تو ان کے اوپر سے چھت ان پر آگری۔

اس پر غور فرمائیے اور باقی تمام آیات و احادیث میں اسی طریق کو جاری کیجئے۔

چوتھی مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى (۲) (۵۳ ۴۹) اور یہ کہ وہ (اللہ) شعری کا بھی پروردگار ہے۔

یہاں صرف اس ستارہ کی تعیین کی جس کی عرب عبادت کرتے تھے اور وہ خزاعہ تھے۔ ابو کبشہ نے ان کو اس راہ پر ڈالا تھا۔ اس ستارے کے علاوہ عرب دوسرے ستاروں کو نہیں پوچھتے تھے۔ لہٰذا اسی کا نام لیا گیا۔

فصل

اس معنی میں سنت بھی قرآن میں شریک ہو جاتی ہے کیونکہ بہت سی احادیث اسباب پر واقع ہوئی ہیں اور اسباب کی معرفت کے بغیر انہیں سمجھا نہیں جا سکتا۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن کے بعد تک قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ پھر کچھ عرصہ بعد آپ سے کہا گیا کہ لوگ اپنی

۱۔ یعنی یہ "اوپر ہونا" جہت کی تخصیص کے لئے نہیں ہے کیونکہ اوپر تو چھت بھی ہوتی ہے اسے یہاں صرف اس چیز کے لئے ذکر کیا گیا جو ان کے ہاں معروف تھی۔

۲۔ علماء کہتے ہیں کہ اس ستارہ کا قطر سورج کے قطر سے دس گنا ہے اور جن ستاروں کو عرب جانتے تھے۔ ان میں سب بڑا یہی ستارہ ہے۔ لہٰذا اس کی انہوں نے عبادت شروع کر دی۔

قربانیوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ان سے چربی نکالتے ہیں اور مشکیزے بناتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "تو پھر کیا ہوا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ ہی نے تو تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا تھا۔" آپ نے فرمایا: "میں نے صرف ان خانہ بدوشوں کی وجہ سے تمہیں منع کیا تھا جو تمہارے پاس آتے تھے۔ سو اب کھاؤ اور صدقہ کرو اور ذخیرہ کرو۔" (۳)(۴)

اور اسی قبیل سے ایک دھمکی والی حدیث ہے جو لوگ جماعت سے پیچھے رہ جاتے ہیں اس میں ان کے گھروں کو جلانے کا ذکر ہے۔ اور عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ یہ پیچھے رہنے والے منافق لوگ تھے۔ ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔ پیچھے رہنے والوں کے متعلق ہماری رائے یہ تھی کہ وہ ایسے لوگ تھے جن کا نفاق معلوم تھا۔

اور حدیث (۱)(۲) الاعمال بالنیات سبب کے طور پر واقع ہے۔ جو یہ ہے کہ جب صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا گیا۔ تو لوگوں نے حکم کی تعمیل میں ہجرت کی۔ ان میں سے ایک شخص نے ام قیس نامی ایک عورت سے نکاح کے ارادہ سے ہجرت کی۔ اس کی ہجرت محض تعمیل حکم کے طور پر نہ تھی۔ اسی لئے بعد میں اس کا نام "مہاجر ام قیس" پڑ گیا۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

تیسرا مسئلہ

جو بھی حکایت قرآن میں مذکور ہے اس سے پہلے یا اس کے بعد (۳) اس کا جواب دیا گیا ہے اور اکثر ایسا ہی ہوا ہے یا نہیں دیا گیا۔ اگر اس کا رد آ گیا تو اس

۳۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۶۷ پر گزر چکی ہے۔
۴۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۳۲۸ پر گزر چکی ہے۔
۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۹۷ پر گزر چکی ہے۔
۲۔ یعنی اسی لئے حدیث میں فرمایا او امراۃ ینکحھا۔
۳۔ یا پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ جیسے اس آیت میں ہے:

بیان کے باطل اور جھوٹ ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور اگر اس کا بیان کا رد نہیں ہوا تو یہ بات اس بیان کی صحت اور صدق پر دلیل ہے۔

پہلی صورت: بالکل واضح ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں اور اس کی مثالیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ (۹۱ ۶)

جب انہوں نے کہا کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔

تو اس کے بعد فرمایا:

قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِہٖ مُوْسٰی (۹۱ ۶)

آپ کہہ دیجئے کہ جو کتاب موسیٰ علیہ السلام لائے تھے اسے کس نے اتارا تھا؟

اور فرمایا:

وَ جَعَلُوْا لِلّٰہِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ نَصِیْبًا (۱۳۶ ۶)

اور یہ لوگ اللہ ہی کی پیدا کی ہوئی چیزوں یعنی کھیتی اور چوپایوں میں اللہ کا بھی ایک حصہ مقرر کرتے ہیں۔

تو اللہ نے ان کے اس افتراء اور باطل گمان پر اپنے قول بزعمهم اور ساء ما يحكمون کہہ کر انہیں سرزنش کی۔

پھر فرمایا:

الا ان للہ من فی السموات ومن فی الارض وما یتبع الذین یدعون من دون اللہ شرکاء (۶۶/۱۰)
سن رکھو! جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اللہ کا ہے اور نہیں پیروی کرتے وہ لوگ جو اللہ کے علاوہ شریکوں کو پکارتے ہیں۔
ساتھ ہی یہ قول بھی ہے:
سبحانہ ھو الغنی لہ ما فی السموات وما فی الارض (۶۸/۱۰)
وہ پاک ہے' بے نیاز ہے' جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اسی کا ہے۔
اور شریک یا لڑکا مملوک نہیں ہوتا۔

وَقَالُوْا هٰذِهٖ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ...... (۶۔۱۳۸)

اور انہوں نے کہا کہ یہ چوپائے اور کھیتی ممنوع ہے......

اور اس کا رد اس قول سے کیا:

سَيَجْزِيْهِمْ بِمَا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ (۶۔۱۳۸)

جو کچھ یہ جھوٹ باندھتے ہیں اللہ جلد ہی انہیں اس کا بدلہ دے گا۔

پھر فرمایا:

وَقَالُوْا مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ......؟ (۶۔۱۳۹)

انہوں نے کہا جو کچھ ان جانوروں کے بطنوں میں ہے وہ خالصتہ......؟

پھر اس کے فساد پر اس قول سے سیجزیھم وصفھم (اللہ جلد ہی انہیں ان کے بیان کا بدلہ دے گا۔) تنبیہ کی جو اس پر اضافہ ہے۔ نیز فرمایا:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ هٰذَآ اِلَّآ اِفْكُ نِ افْتَرٰىهُ وَاَعَانَهٗ عَلَيْهِ قَوْمٌ اٰخَرُوْنَ (۲۵۔۴)

اور کافروں نے کہا کہ یہ (قرآن) تو جھوٹ ہے جسے یہ بنا لایا ہے اور دوسرے لوگوں نے اس کی مدد کی ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ان کا رد کیا:

فَقَدْ جَآءُوْ ظُلْمًا وَّ زُوْرًا (۲۵۔۴)

یہ لوگ جھوٹ اور ظلم پر اتر آئے ہیں۔

پھر فرمایا:

وَقَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ (۲۵۔۵)

کافروں نے کہا: یہ تو پہلے لوگوں کی کہانیاں ہیں۔

اس کا رد اس قول سے کیا:

قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِيْ يَعْلَمُ السِّرَّ (۲۵ ۶) — آپ کہہ دیجئے اسے اس ذات نے اتارا ہے جو بھید جانتا ہے۔

پھر فرمایا:

وَقَالَ الظّٰلِمُوْنَ اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا (۱۷ ۴۷) — اور ظالم کہنے لگے: تم تو جادو شدہ آدمی کے پیچھے لگ گئے ہو۔

اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوْا لَكَ الْاَمْثَالَ فَضَلُّوْا (۱۷ ۴۸) — دیکھو! یہ تمہارے لئے کس طرح مثالیں بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ گمراہ ہوئے۔

نیز فرمایا:

وَقَالَ الْكٰفِرُوْنَ هٰذَا سٰحِرٌ كَذَّابٌ اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا... الی قولہ... ءَ اُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا؟ (۳۸ ۴) — اور کافر کہنے لگے: یہ تو جادوگر اور جھوٹا ہے۔ کیا اس نے تمام خداؤں کے بجائے ایک ہی خدا بنا دیا... تا آنکہ فرمایا... کیا ہم میں سے اسی پر ہی ذکر نازل ہوتا تھا؟

پھر اس کا جواب اس قول سے دیا:

بَلْ هُمْ فِيْ شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِيْ (۳۸ ۸) تا آخر — بلکہ وہ میرے ذکر سے شک میں ہیں۔

نیز فرمایا:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا (۱۶۶ ۲) — اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔

پھر اس کا جواب کئی وجوہ سے دیا۔ جیسے بل عباد مکرمون (۲۱/۲۶) (بلکہ وہ تو معزز بندے ہیں) اور جیسے فرمایا:

بَلْ لَّهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ — بلکہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اسی کا ہے۔

اور فرمایا "سُبْحَانَهٗ هُوَ الْغَنِیُّ" (۱۰/۶۸) (وہ پاک ہے اور بے نیاز ہے۔)

نیز فرمایا:

تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْاَرْضُ...... (۱۹ ۹۰) — قریب ہے کہ اس سے آسمان پھٹ جائیں اور زمین شق ہو جائے......

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں اور جو شخص قرآن پڑھتا ہو اور اسے ذہن میں حاضر کرے وہ تھوڑا سا غور کرنے سے یہ بات معلوم کر سکتا ہے۔

دوسری صورت بھی بالکل واضح ہے لیکن اس کی صحت پر دلیل نفس حکایت اور اس پر سکوت سے قائم ہوتی ہے کیونکہ قرآن کو فرقان' ہدایت' برہان' بیان اور ہر چیز کی وضاحت کرنے والا کا نام دیا گیا ہے۔ وہ خلقت ہر اجمالاً اور تفصیلاً' اطلاق اور عموم سے اللہ کی حجت ہے اور یہ معنی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ کوئی ایسی نقل ہو جو درست نہ ہو۔ پھر اس پر تنبیہہ نہ کی گئی ہو۔ نیز جو کچھ بھی (۱) پہلے لوگوں کے طریقے اور احکام قرآن میں منقول ہیں اس میں ان کے فساد کرنے یا جھوٹ باندھنے پر تنبیہہ نہیں کی گئی۔ وہ حق ہے۔ ہماری شریعت میں ایک گروہ نے اسے حجت سمجھا ہے اور دوسروں نے ایسا ہی نہیں سمجھا۔ جس کی وجہ یہ نہیں کہ اس میں کچھ حرج ہے بلکہ یہ ہے کہ یہ ہاری شریعت سے خارج امر ہے۔ سب علماء کا اس کے حق اور سچ ہونے پر ایسے یہ اتفاق ہے جیسے اپنی شریعت پر ہے۔ ان میں

۱۔ جو قسم اس مسئلہ کے ابتداء میں مذکور ہے۔ یہ اس سے الگ ہے۔ کیونکہ پہلی قسم شرائع سے متعلق نہیں اور یہ شرائع سے متعلق ہے اور جو کچھ اس کے حکم میں یا تحریف وغیرہ کے داخل ہونے کا معاملہ ہے تو وہ مؤلف کے قول کل حکایتہ...الخ پر معطوف ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسری قسم پر دوسری دلیل ہو اور اس بات کی تائید مؤلف کا بعد کا قول ولو نبہ علی امر فیہ...الخ اور یہ قول فصار ھذا من النمط الاول کر رہا ہے اور اس کا پہلا قول کل حکایتہ اعم ہو جائے گا جو شرائع اور قصوں سے متعلق ہو گا۔

صرف نسخ کے حکم سے ہی فرق ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کے کسی امر پر تنبیہہ ہو تو تنبیہہ کے حکم میں وہ پہلی صورت کی طرح ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ (۲ ۷۵)

ان میں سے ایک فریق ایسا ہے جو اللہ کا کلام سنتے ہیں۔ پھر اس کو سمجھنے کے بعد اس میں تحریف کرنے لگتے ہیں۔

اور یہ قول :

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ يَقُوْلُوْنَ اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ...... (۵ ۴۱)

کلمات کو ان کے مقام سے تبدیل کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں اگر تمہیں یہ کچھ ملے تو قبول کر لینا......

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :

مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَّرَاعِنَا لَيًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّيْنِ (۴ ۴۶)

یہودیوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو کلمات کو اپنی جگہ سے بدل دیتے ہیں اور کہتے ہیں ہم نے سن لیا اور نہیں مانا اور سنئے نہ سنوائے جاؤ اور زبان کو مروڑ کر اور دین میں طعن کی راہ سے (تم سے گفتگو کے وقت) راعنا کہتے ہیں۔

تو یہ پہلی صورت کی طرح ہو جائے گا۔ اور اسی قسم کی تمام مثالیں جن متقدمین اور سابقہ امتوں کی حکایات ہیں وہ سب درست ہیں جیسے انبیاء اور اولیاء سے متعلق حکایات' جن میں سے ذوالقرنین کا قصہ ہے اور خضر کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ قصہ ہے اور اصحاب کہف کا قصہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

فصل

اس اصل کو استعمال میں لانے کے لئے غور و فکر کرنے والوں نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ اصولیوں کی ایک جماعت نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار کو فروع سے مخاطب کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قَالُوا لَمْ نَكُ (۱) مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ (۷۴/۴۳-۴۴)

وہ کہیں گے کہ ہم نماز نہیں پڑھتے تھے نہ ہی مسکینوں کو کھانا کھلاتے تھے۔

کیونکہ اگر ان کا قول باطل ہوتا تو اس کی حکایت کے وقت ہی اس کا رد کر دیا جاتا۔ نیز انہوں نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اصحاب کہف سات تھے اور آٹھواں ان کا کتا تھا۔ کیونکہ جب ان کا یہ قول ثَلٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ اور یہ قول خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ بیان فرمایا تو اس کے بعد رَجْمًا بِالْغَيْبِ فرمایا یعنی اتباع ظن کے بغیر ان کے پاس نہ علم ہے اور نہ کوئی دلیل اور ظنون حق کے مقابلہ میں کچھ حقیقت نہیں رکھتے اور جب ان کا یہ قول سَبْعَةٌ وَّثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ بیان کیا تو اس کے بعد ابطال کا ذکر نہیں کیا بلکہ فرمایا:-

قُلْ رَّبِّىْٓ اَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ (۱۸/۲۲)

آپ کہہ دیجئے کہ ان کی تعداد میرا پروردگار ہی جانتا ہے، جسے تھوڑے ہی لوگ جانتے ہیں۔

گویا مساق پہلے دو اقوال کو چھوڑ کر اس قول کی صحت پر دلالت کر رہا ہے۔

---

۱ یعنی کافروں کے وجہ بتلانے اور اس وجہ سے جہنم میں داخل ہونے کو اس نے تسلیم کر لیا ہے۔

اور ابن عباس سے روایت ہے کہ کہا کرتے تھے: میں ان تھوڑے لوگوں سے ہوں جو انہیں جانتے ہیں اور ان میں سہل بن عبداللہ سے منقول روایت دیکھی کہ ان سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس قول کے متعلق پوچھا گیا۔

رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی؟ (۲/۲۶۰) — اے میرے پروردگار مجھے دکھلا تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے؟

تو ان سے پوچھا گیا کہ: جب حضرت ابراہیم نے اپنے پرودگار سے کوئی نشانی دیکھنے کا سوال کیا تو اس وقت کہاں شک کر رہے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں۔ انہوں نے تو صرف ایمان سے زیادہ ایمان طلب کیا تھا۔ آپ ان کے قول کو نہیں دیکھتے:۔

اَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ بَلٰی (۲/۲۶۰) — اللہ نے پوچھا: کیا تم اس پر ایمان نہیں رکھتے؟ کہنے لگے: کیوں نہیں۔

اور اگر اللہ تعالیٰ کو ابراہیم کی طرف سے کوئی شک معلوم ہوتا تو اسے ظاہر(۱) فرمادیتے۔ گویا یہ بات صحیح ہے کہ اطمینان سے ایمان زیادہ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو اللہ نے اعراب کی ایک قوم کے متعلق یوں بیان کیا:۔

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا (۴۹/۱۴) — اعراب نے کہا: ہم ایمان لائے

تو اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ان کو جواب دیا:

قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ (۴۹/۱۴) — آپ انہیں کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے۔ البتہ یوں کہو کہ ہم اسلام لائے۔ اور ایمان تو ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل ہوا ہی نہیں۔

---

۱ یعنی اللہ تعالیٰ اس کو ضرور تنبیہہ کرتا جیسا کہ کتاب میں اس کی یہی شان ہے۔

اور جو شخص قرآن میں مذکور حکایات کے انداز کا تتبع کرے گا ان کے مداخل جان لے گا کہ ان میں سے کون سا حق ہے۔ اور کون سا باطل۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ (۶۳/۱)

جب منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں: ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔

گویا یہ حکایت حق و باطل کا مرکب ہے۔ چنانچہ اس کا ظاہر حق اور باطن جھوٹ ہے وہ یوں کہ جو انہوں نے اپنے عقیدہ سے متعلق جو خبر دی وہ ان کے عقیدہ کے مطابق نہ تھی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ (۶۳/۱)

اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔

اس طرح ظاہر قول کی تصحیح فرمادی۔ نیز اس سے جو وہ قصد رکھتے تھے اس کا ابطال کرتے ہوئے فرمایا :۔

وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ (۶۳/۱)

اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (۳۹/۶۷)

اور انہوں نے اللہ کی قدر شناسی جیسی کرنا چاہیے تھی نہیں کی اور قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی۔

اور اس کا سبب نزول جو ترمذی نے نکالا اور اسے صحیح کہا ہے یہ ہے کہ ابن عباس (۱) فرماتے ہیں: ایک یہودی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا۔ اسے نبی ؐ نے کہا: "اے یہودی! ہمیں کوئی بات سناؤ۔ وہ کہنے لگا ابوالقاسم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ جب اللہ نے آسمانوں کو اس پر رکھا۔ زمینوں کو اس پر' پانی کو اس پر' پہاڑوں کو اس پر اور تمام مخلوق کو اس پر اور راوی نے اپنی چھنگلیا سے اشارہ شروع کیا تاآنکہ انگوٹھے پر پہنچا۔ اس وقت اللہ نے یہ آیت اتاری:

وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ (۳۹/۶۷) انہوں نے اللہ کی قدر نہیں کی جیسا کہ اس کی قدر کرنا چاہئے تھی۔

اور ایک دوسری (۲) روایت میں ہے کہ ایک یہودی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا: اے محمد! اللہ تعالیٰ آسمانوں کو ایک انگلی پر' زمینوں کو ایک انگلی' پہاڑوں کو ایک انگلی پر اور خلائق کو ایک انگلی پر تھامے ہوئے ہے۔ پھر کہے گا: "میں بادشاہ ہوں" اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ کی کچلیاں ظاہر ہوگئیں اور فرمایا: وماقدروا اللہ حق قدرہ

اور ایک دوسری روایت میں (۳) ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تعجب اور تصدیق کے طور پر ہنسے اور پہلی حدیث گویا اس کی مفسر ہے اور اس کے معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول "وما قدروا اللہ حق قدرہ" کی وضاحت ہوجاتی ہے کیونکہ آیت یہ بیان کرتی ہے کہ مجملا یہودی کا کلام حق ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے۔

---

۱ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب صحیح ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں یا یہودی حدثنا۔

۲ بخاری میں اور لفظ والخلائق سے والشجر علی اصبع کے الفاظ زیادہ ہیں۔ ترمذی نے ارضین سے پہلے الجبال کا ذکر کرتے ہوئے روایت کیا۔

۳ بخاری اور ترمذی میں اور ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

وَالْاَرْضُ جَمِیْعًا قَبْضَتُہٗ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَ السَّمٰوٰتُ مَطْوِیّٰتٌۢ بِیَمِیْنِہٖ (۳۹/۶۷)

اور قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے داہنے ہاتھ لپٹے ہوں گے۔

اور اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس یہودی نے ربوبیت کے ساتھ ناشائستہ باتیں کیں۔ اور یہ اس لئے کہ وہ واللہ اعلم انگلی کے مفہوم کے لئے اپنی انگلی کی طرف اشارہ کرتا تھا اور یہ بات اللہ سبحانہ کی تنزیہہ کے خلاف تھی لہٰذا فرمایا:
وماقدروا اللہ حق قدرہ

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمِنْھُمُ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ النَّبِیَّ وَیَقُوْلُوْنَ ھُوَ اُذُنٌ (۹/۶۱)

اور ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں جو نبی کو ایذا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ تو بس کان نہیں ہے۔

یعنی حق اور باطل سب کچھ سن لیتا ہے۔ اب اس میں جو کچھ باطل تھا اس کے متعلق اللہ نے جواب دیا اور حق کو سچا کیا اور فرمایا:۔

قُلْ اُذُنُ خَیْرٍ لَّکُمْ (۹/۶۱)

آپ کہہ دیجئے کہ کان ہونا تمہارے لئے بہتر ہے۔

اور جب انہوں نے اس کلام سے تکلیف پہنچانے کا قصد کیا تو فرمایا:۔

وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ رَسُوْلَ اللّٰہِ لَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ (۹/۶۱)

جو کچھ لوگ اللہ کے رسول کو ایذا دیتے ہیں ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا: اَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ يَشَآءُ اللّٰهُ اَطْعَمَهٗٓ؟ (۳۶/۴۷)

اور جب انہیں کہا جائے کہ اللہ نے تمہیں رزق دیا ہے اس میں سے خرچ کرو تو کافر مومنوں سے کہتے ہیں کیا ہم ایسے شخص کو کھلائیں جسے اللہ چاہتا تو خود ہی کھلا دیتا؟

یہ کافروں کا دلیل کے ساتھ انفاق سے رکنا تھا جس میں انہوں نے استہزاء کا قصد کیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں یوں جواب دیا۔

ان انتم الا فی ضلٰل مبین (۳۶/۴۷)

تم صریح گمراہی میں پڑے ہو۔

کیونکہ یہ حکم کی بجا آوری سے بچنے کا حیلہ تھا اور انفقوا کا جواب اگر "ہاں" یا "نہ" سے دیا جاتا تو وہ اطاعت یا نافرمانی ہوتی۔ لیکن جب انہوں نے مشیت مطلقہ کی بناء پر خرچ نہ کرنے پر دلیل پیش کی جس کو پیش نہ کرنا چاہئے تھا تو وہی دلیل ان پر اس طرح پلٹ (۱) آئی جہاں سے وہ جانتے بھی تھے۔ ماحصل یہ ہے کہ انہوں نے مشیت (۲) مطلقہ سے مشیت مطلقہ پر ہی اعتراض کیا کیونکہ اگر اللہ

---

۱ یعنی چونکہ مشیت الٰہی کا معاوضہ نہیں ہو سکتا لہٰذا اس میں بجاآوری اور عدم معارضہ واجب ہے گویا ان کی دلیل انہی پر پلٹ آئی۔ کیونکہ انہوں نے معاوضہ کیا اور طلب کی مشیت ان کی طرف متوجہ تھی، اس کی بجاآوری نہ کی اور یہ بات اس بناء پر ہے کہ اللہ کا قول اذانتم اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا مومنوں کی طرف سے ان کی متوجہ ہے۔ البتہ جب یہ بات ان سے مومنوں کی طرف متوجہ ہو (تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ) مومن اپنے اقارب محتاج مسلمانوں کے لئے ان سے طلب نفقہ میں غلطی کرتے ہیں اور یہ استہزا کے طور پر ہو گا یعنی تمہیں کیا ہو گیا ہے کہتے تو تم یہ ہو کہ اللہ جسے چاہے رزق دیتا ہے پھر نفقہ کا ہم سے مطالبہ کرتے ہو۔ یہ تناقض ہے اور یہی انتہائی گمراہی ہے۔ ---- لہٰذا یہ باب سے نہیں ہو سکتی۔

۲ اس کے علاوہ ان کا یہ قول ہے :۔

لوشاء اللہ مااشرکنا ولا اباؤنا (۶/۱۴۸)

اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے آباؤ اجداد۔

چاہتا تو انہیں بھی انفاق کی تکلیف دے سکتا تھا جیسے انہوں نے کہا تھا کہ اللہ ہم سے یہ بات کیسے (۱) چاہتا ہے۔ اگر وہ انہیں کھلانا چاہتا تھا تو خود ہی کھلا سکتا تھا اور یہ حجت ہی عین گمراہی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ... الى قوله... وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا فقوله فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (۲۱/۷۸)

اور داؤد اور سلیمان (کا قصہ یاد کرو) جبکہ وہ ایک کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر رہے تھے۔ پھر فرمایا اور ہم نے ہر ایک کو قوت فیصلہ اور علم دیا تھا پھر فرمایا۔ ہم نے سلیمان کو معاملہ سمجھا دیا۔

یہ اس فیصلہ میں سلیمان کی اصابت کا ثبوت ہے۔ اور داؤد علیہ السلام کی عدم اصابت کی طرف اشارہ ہے۔ لیکن چونکہ پوری کوشش کے بعد بھی اگر مجتہد غلطی کرے تو وہ معذور اور عنداللہ ماجور ہے لہٰذا فرمایا:

وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا (۲۱/۷۸)

اور ہم نے ہر ایک کو قوت فیصلہ اور علم دیا تھا۔

اور یہ وہی خفی بیان (۲) ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ چنانچہ حسن کہتے ہیں اللہ کی قسم! جس انداز سے اللہ نے ان دونوں آدمیوں کا ذکر کیا اگر اس طرح ذکر نہ کرتا تو میں سمجھتا کہ سب قاضی ہلاک ہوگئے' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سلیمان کا علم کے ساتھ ذکر کر کے ان کی ثناء کی اور داؤد کو اپنے اجتہاد میں غلطی پر معذور سمجھا اور

---

۱ اس کی توجیہہ تفصیل کی محتاج ہے ممکن ہو تو اس آیت کے سلسلہ میں فخرالدین رازی کی طرف مراجعت فرمایئے۔

۲ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے داؤد کی خطا کی صراحت نہیں کی۔ یہ صرف سلیمان کے مقابلہ میں کم فہمی سے معلوم ہوتی ہے۔

یہ انداز بیان بھی بہت وسیع ہے اور جتنا مذکور ہوا اتنا ہی کافی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

سنت کو اس اصل میں بڑا دخل ہے۔ کیونکہ حاصل شدہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی باطل بات سنتے یا دیکھتے تو اس وقت تک خاموش نہیں رہ سکتے تھے جب تک اسے بدل نہ دیں یا اس کی وضاحت نہ کر دیں ہاں جب لوگ پر اس کا بطلان ثابت ہو جاتا تو اس وقت حالت کی تبدیلی کی بنا پر آپ سے سکوت ممکن تھا۔ جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے اور یہ مسئلہ اصول (۱) میں مذکور ہے۔

چوتھا مسئلہ

جب قرآن میں ترغیب آئے تو اس کے ساتھ ہی ترہیب بھی آتی ہے خواہ یہ اس کے لواحق میں ہو یا سوابق میں ہو یا قرائن میں ہو(۲) اور اس کے بالعکس بھی

۱۔ اس مسئلہ میں: "جب کسی فصل کا آپ کو علم ہو جائے اور آپ اس پر فکر نہ کریں جبکہ نکیر پر قادر ہوں اور اگر اس فصل کا معتقد کافر ہے تو اس سے آپ کے سکوت کا کچھ اثر نہ ہو گا کیونکہ آپ جانتے تھے وہ اس کا منکر ہے لہٰذا یہ اس فصل کی صحت پر دلیل نہ ہوگی الخ" تحریر الاصول کی طرف رجوع فرمایئے۔

2 جیسے ان آیات میں جو ایک ساتھ ان دونوں باتوں پر مشتمل ہیں اور ایسی آیات میں سے سب سے واضح سورہ الدھر میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:۔
إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ الی
قولہ فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ
وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا (۷۶/۵_۱۱)

یہی بات ہے۔ اسی طرح ترجیہ (امید دلانا) تخویف (ڈرانا) کے ساتھ آتی ہے اور جو باتیں اس معنی میں ہوں ان کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے اللہ نے اہل جنت کا ذکر کیا ساتھ ہی اہل دوزخ کا بھی ذکر کیا۔ اور اس کے برعکس بھی ایسا ہی ہوگا کیونکہ اہل جنت کے ذکر میں ان اعمال کی ترغیب ہے اور اہل دوزخ کے ذکر میں ان اعمال سے تخویف ہے جو کہ ترجیہ اور تخویف کی طرف راجع ہیں۔

اس نظر پر آیات کی شہادت اسی اجمال پر دلالت کرتی ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے الحمد کو اپنی کتاب کی فاتحہ بنایا' جس میں آیا ہے :۔

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۙ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ .... (۱/۴-۵)	ہمیں سیدھی راہ پر چلا۔ ان لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

پھر دونوں فرقوں کا ذکر لایا گیا پھر انہیں دو فرقوں سے سورہ بقرہ کی ابتدا ہوئی تو کہا گیا هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (۲/۲) (پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے) پھر فرمایا :

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ (۲/۶)	جو لوگ کافر ہوئے ان کے لئے برابر ہے کہ آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔

پھر اس کے بعد منافقوں کا ذکر کیا گیا جو کافروں ہی کی قسم ہے۔ جب یہ ذکر ختم ہوا تو اس کے بعد تقویٰ کا حکم دیا پھر آگ سے ڈرانے کا حکم دیا اور اس کے بعد ترجیہ کا فرمایا :۔

نیک لوگ ایسے جام پئیں گے ... تاآنکہ فرمایا تو اللہ تعالیٰ انہیں اس دن کی برائی سے بچائے گا اور تازگی اور سرور سے ہمکنار کر دے گا۔

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوْا النَّارَ الی قولہ وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا (۲/۲۴)

اگر تم نے ایسا نہ کیا اور تم ہرگز نہ کرسکو گے تو پھر دوزخ سے بچ جاؤ تاآنکہ فرمایا اور مومنوں کی خوشخبری دیجئے۔

پھر فرمایا:۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَۃً فَمَا فَوْقَھَا فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا (۲/۲۶)

اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ کوئی بھی مثال بیان کرے وہ مچھر کی ہو یا اس سے بھی اوپر ہو تو جو لوگ ایمان لائے۔

پھر اسی انداز پر آدم کا قصہ بیان فرمایا پھر جب بنی اسرائیل پر اللہ کی نعمتوں، ان کی سرکشی اور کفر کا ذکر کیا گیا تو کہا گیا:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِیْنَ ھَادُوْا... الی قولہ... ھُمْ فِیْھَا خَالِدُوْنَ (۲/۶۲)

جو لوگ ایمان لائے اور جو یہودی ہوئے تاآنکہ فرمایا وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔

پھر بنی اسرائیل کی سرکشی کی تفاصیل کو اس قول پر ختم کیا:

وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِہٖٓ اَنْفُسَھُمْ لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ (۲/۱۰۲)

اپنی جانوں کے بدلے انہوں نے جس چیز کا سودا کیا وہ بہت بری ہے کاش وہ جانتے ہوتے۔

یہ تخویف تھی۔ پھر فرمایا:

وَلَوْ اَنَّھُمْ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَمَثُوْبَۃٌ (۲/۱۰۳)

اور اگر وہ ایمان لاتے اور پرہیز گار بنتے تو انہیں ثواب ملتا۔

یہ ترجیہہ ہے۔ پھر قبلہ کی تحویل کے بارے میں مخالفین کے رویہ (۱) کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:۔

بَلٰى مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ (۲/۱۱۲)

ہاں جو شخص اپنے آپ کو اللہ کا فرمانبردار بنالے۔

پھر ان کی حالت کا ذکر کیا:

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ اُولٰٓئِكَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ (۲/۱۲۱)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی وہ اسے یوں پڑھتے ہیں جیسے تلاوت کا حق ہے یہی لوگ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور جو اس سے کفر کرے تو یہی لوگ نقصان میں رہنے والے ہیں۔

پھر ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے کا ذکر کیا تو اس دوران بھی تخویف اور ترجیہہ کا ذکر کیا اور اسی طرح اسے ختم کیا اور آپ کو کچھ زیادہ دیر نہیں لگے گی کہ پھر ان دونوں کے اکٹھے ذکر کا وعدہ پورا ہوگا کبھی مقصود کے دوران کچھ معترضہ اشیاء بھی آجاتی ہیں لیکن اس کے بعد اصل مقصد کی طرف رجوع ہو جاتا ہے۔

اور اللہ سورہ انعام میں فرماتے ہیں اور یہ مکی سورتوں میں ایسی ہے۔ جیسے مدنی سورتوں میں سورہ بقرہ ہے۔

---

۱ اس سے مؤلف کی مراد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ماننسخ من آیۃ یا یہ قول ود کثیر الخ جس کی دلیل اس کا یہ قول ہے ثم قال بلی من اسلم جبکہ واقعہ یہ ہے کہ آیت ماننسخ اور اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام کا ذکر، لوگوں کا امام ہونے کی بناء پر ان کی ثناء ان کا بیت اللہ کی تعمیر کرنا خانہ کعبہ کی تعظیم کرنا اور اس کا بانی ہونا۔ یہ سب کچھ تحویل قبلہ میں مخالفین کے رویہ کے ذکر کے لئے تمہید اور موافقت کے بطور پر ہیں۔ وہ رویہ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا سیقول السفہاء الخ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ... الی قولہ... ثُمَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِرَبِّھِمْ یَعْدِلُوْنَ (۶/۱)

سب تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے آسانوں اور زمین کو پیدا کیا... تا آنکہ فرمایا... پھر جو کافر ہیں وہ اپنے پروردگار کے ساتھ دوسروں کو برابر بنادیتے ہیں۔

اور مکمل دلائل کا ذکر کیا۔ پھر اس کے بعد اس کی وجہ سے ان کے کفر اور تخویف کا ذکر کیا۔ تا آنکہ فرمایا :۔

کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلٰی نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ لَیَجْمَعَنَّکُمْ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ لَارَیْبَ فِیْہِ (۶/۵۴)

گویا اللہ نے رحمت فرض کرنے کی قسم اس طرح اٹھائی کہ جو مخالفت کرے گا اس پر وعید کرنا نافذ کرے گا اور اس سے تخویف کی تصریح ہوتی ہے اور ضمنا ترجیہ کی بھی پھر فرمایا :۔

اِنِّیْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَیْتُ رَبِّیْ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ (۶/۱۰)

اگر میں اپنے پروردگار کی نافرمانی کروں تو میں عظیم دن کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔

مَنْ یُّصْرَفْ عَنْہُ یَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَہٗ (۶/۱۶)

اس دن جس سے عذاب پھیر دیا گیا اس پر اللہ نے رحم کر دیا

اور یہ توجیہ ہے اسی طرح کا یہ قول ہے :۔

اِنْ یَّمْسَسْکَ اللّٰہُ بِضُرٍّ (۶/۱۷)

اگر اللہ تجھے نقصان پہنچانا ہی چاہے۔

پھر تخویف کا ذکر چلتا جاتا ہے تا آنکہ فرمایا :۔

وَلَلدَّارُ الْاٰخِرَۃُ خَیْرٌ لِّلَّذِیْنَ یَتَّقُوْنَ (۶/۳۲)

اور آخرت کا گھر ہی بہتر ہے جو ان لوگوں کے لئے ہے جو ڈرتے ہیں۔

پھر فرمایا :۔

اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ (۶/۳۶)

حق کو قبول تو وہی لوگ کرتے ہیں جو سنتے ہیں۔

اور اس کی نظیر اللہ کا یہ قول ہے :۔

وَالَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا صُمٌّ وَّبُکْمٌ فِی الظُّلُمٰتِ (۶/۳۹)

جنہوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلادیا وہ اندھیروں میں بہرے اور گونگے ہیں۔

پھر جو موقع کے مناسب تھا ذکر کیا تا آنکہ فرمایا :۔

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّا مُبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ فَمَنْ اٰمَنَ وَاَصْلَحَ (۶/۴۸)

اور ہم رسولوں کو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے ہی بناکر بھیجتے ہیں تو جو ایمان لائے اور اپنی اصلاح کرلے۔

اسی ترتیب سے آپ غور کرتے جایئے۔ آپ ہر اس اصل کی وجہ روشن (۱) ہوجائے گی جس پر تنبیہہ کی گئی ہے اور اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم اس سے زیادہ تفصیل لکھتے۔

کبھی موقع کی مناسبت اور احوال کے تقاضوں سے کسی ایک طرف کو غالب کردیا جاتا ہے۔

---

۱ مثلاً سورہ الرحمٰن کی تقریباً تہائی پہلی آیات جو صانع اور مبدع سبحانہ پر دلالت کرتی ہیں اور بعد میں آنے والی تخویف اور ترغیب کے لئے تمہید میں اور جن چیزوں سے ڈرایا گیا ہے یا رغبت دلائی گئی ہے۔ یہ اللہ نے اپنے علم، قدرت اور ایجاد سے بنائی ہیں اور اسے کوئی چیز عاجز نہیں کرسکتی اور دوسری تہائی انتہائی تخویف اور وعید ہے اور تیسری تہائی میں انتہائی ترغیب اور ترجیہ ہے۔

تخویف وارد ہوتی ہے تو اس کا میدان وسیع ہوتا چلا جاتا ہے۔ پھر بھی وہ ترجیہ سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ سورہ انعام میں ہے۔ جو حق کے (۱) اثبات کے لئے اور اس شخص پر عیب لگانے کے لئے آئی ہے جو اللہ سے انکار کرتا ہو اور اپنی طرف سے کوئی ایسی بات گھڑ لے جس کا اسے حق نہ تھا اور اللہ کی راہ سے روکتا ہو اور اس چیز کا انکار کرے جس کا انکار نہ کرنا چاہئے تھا اور اس میں جھگڑا کھڑے کرے۔ اور یہ معنی سخت تخویف اور لمبی چوڑی ڈانٹ اور سرزنش کے مقتضی ہیں۔

لہٰذا اس کے مقدمات اور لواحق کثرت سے آئے ہیں۔ بایں ہمہ وہ ترجیہ کے پہلو سے خالی نہیں۔ کیونکہ اس کے ساتھ وہ حق کا دعویٰ بھی کرتے تھے اور ان کا یہ دعویٰ گزر چکا ہے جو محض انہیں معذور سمجھے اور ڈرانے کے لئے مزید تکرار ہے اور غفلت کے مواقع میں ترجیہ کی طلب سے تخویف کی طلب زیادہ ہوتی ہے کیونکہ مفاسد کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اور کبھی ترجیہ بھی آتی ہے تو اس کا میدان وسیع ہوتا جاتا ہے اور یہ مایوسی یا مایوس کے مظنۃ کے مواقع پر ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے :۔

قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓي اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (۳۹/۵۳)	آپ کہہ دیجئے اے میرے بندو! جن لوگوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہوں۔ اللہ تمام کے تمام گناہ بخش دیتا ہے۔

کیونکہ مشرکین میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے بہت سے قتل کئے تھے اور بعض ایسے تھے جنہوں نے زنا بہت دفعہ کیا تھا۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

---

۱ غالباً اصل میں للخلق کے بجائے للحق ہے۔

آئے اور کہنے لگے :جو کچھ تم کہتے ہو اور جس چیز کی طرف بلاتے ہو وہ اچھی ہے۔ ہمیں یہ بھی بتلاؤ کہ کیا ہمارے لئے ہمارے اعمال کا کوئی کفارہ ہے ؟ تب یہ آیت نازل ہوئی۔ گویا یہ خوف کا موقع تھا۔ وہ مایوسی کی حد تک ڈر رہے تھے تو ایسی آیت نازل ہوئی جس میں توجیہہ کا پہلو غالب (۱) تھا اسی طرح کی ایک اور آیت ہے :-

وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (۱۱/۱۱۴)	دن کے دونوں اطراف اور رات کے ابتدائی حصہ میں نماز قائم کیجئے بلاشبہ نیکیاں برائیوں کو لے جاتی ہیں

اس آیت کا سبب (۲)نزول ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ملاحظہ فرمایئے :

اور جب بندوں کی طرف سے خرابی کا پہلو غالب ہو تو تخویف کا پہلو غالب ہو گا اور بات خاص منطنوں کے مقام پر ہوتی ہے علی الاطلاق نہیں کیونکہ جہاں نہ اس طرح کا منطنہ ہو نہ اس طرح کا تو حکم معتدل آئے گا اور اس معنی کی تفصیل کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔ والحمد للہ!

اگر یہ کہا جائے کہ یہ اصل جاری نہیں کیونکہ ان دونوں امور سے ایک ہی چیز آتی ہے اس کے ساتھ دوسری نہیں آتی۔ گویا تخویف آئے تو وہ ترجیہ کے بغیر ہوگی اور بالعکس۔

کیا آپ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں دیکھتے :

---

۱ کیونکہ علی الاطلاق گناہوں کا ذکر کیا۔ نہ صغیرہ اور کبیرہ کی قید لگائی اور نہ کوئی بھی شرط عائد کی۔ یعنی لمن شاء نہیں کہا پھر اسے اپنے قول انه هو الغفور الرحيم سے اور بھی موئد بنادیا اور یہی بات بعد میں آنے والی آیت یعنی نیکیوں کے گناہوں کو لے جانے کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

۲ ابن مسعود کی حدیث اس شخص کے بارے میں جس نے ایک عورت کا علاج کیا اور وطی کے علاوہ اس سے سب کچھ کر ڈالا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اپنا قصہ بیان کرنے لگا اور کہتا تھا۔ جو آپ چاہتے ہیں فیصلہ کیجئے تاآنکہ راوی نے کہا وہ شخص کھڑا ہوا اور چلا گیا۔ پھر آپ نے اس کے پیچھے آدمی بھیج کر اسے بلایا اور اس کو یہ آیت پڑھ کر سنائی۔

وَیْلٌ لِّکُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (۱/۱۰۴)

ہر طعن آمیز اشارتیں کرنے والے چغل خور کی خرابی ہے۔

جو سارے کا سارا آخر تک تخویف ہے اور اس کا قول :

کَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰی اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰی (۷۔۹۶/۶)

مگر انسان سرکش ہو جاتا ہے جب اپنے آپ کو غنی دیکھتا ہے۔

تا آخر سورہ اور اس کا قول :

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحٰبِ الْفِیْلِ (۱/۱۰۵)

کیا تم نے دیکھا نہیں کہ تمہارے رب نے ہاتھی والوں سے کیسا معاملہ کیا؟

آخر سورہ اور دوسری آیات سے یہ قول :۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ... الی قوله... فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا (۴/۱۱۴)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو دکھ دیتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... تو اس نے بہتان اور بہت بڑے گناہ کا بوجھ اٹھالیا۔

اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کا یہ قول :۔

وَالضُّحٰی وَالَّیْلِ اِذَا سَجٰی (۱/۹۳)

چاشت کے وقت کی قسم اور رات کی جب چھا جائے۔

اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ (۱/۹۴)

کیا ہم نے آپ کا سینہ کھول نہیں دیا۔

تا آخر اور دوسری آیات سے اللہ تعالیٰ کا قول :۔

وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ یُّؤْتُوْا اُولِی الْقُرْبٰی (۲۴/۲۲)

اور تم میں سے مالدار اور فراخی والے لوگ یہ قسم نہ کھائیں کہ وہ اپنے قرابت داروں کو نہ دیں گے۔

اور ابوعبید نے ابن عباس سے روایت کیا کہ ان کی اور عبداللہ بن عمرو کی ملاقات ہوئی ابن عباس کہنے لگے کتاب اللہ میں سب سے زیادہ امید دلانے والی آیت کون سی ہے؟ عبداللہ نے کہا یہ آیت :۔

قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓي اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ (۳۹/۵۳)

آپ کہہ دیجئے اے میرے بندو! جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے اللہ کی رحمت سے نا امید نہ ہونا۔

ابن عباس کہنے لگے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :۔

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى؟ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ (۲/۲۶۰)

اور جب ابراہیم نے کہا! اے میرے رب مجھے دکھلا کہ تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے کہا: کیا تو اس پر ایمان نہیں رکھتا؟ ابراہیم نے کہا: کیوں نہیں۔ لیکن اس لئے کہ میرا دل مطمئن ہو۔

ابن عباس کہنے لگے کہ اس آیت میں میرے مطلب کی بات حضرت ابراہیم کا قول بلیٰ ہے۔ عبداللہ کہنے لگے : (ا)یہ تو اس بارے میں ہے جو شیطانی وساوس سے دلوں میں معارضہ پیدا ہوتا ہے۔

ا۔ یعنی عبداللہ نے ابن عباس سے کہا کہ یہ دوسرے موضوع سے متعلق ہے۔ جیسے وہ حدیث کہ ایک کہنے والے نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میرے دل میں ایسا خیال اٹھتا ہے کہ اسے زبان پر لانے سے میں یہ بہتر سمجھتا ہوں کہ میری زبان پر کوئلہ رکھا دیا جائے" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا :سب تعریف اس اللہ کے لئے جس نے اپنے امر کو وسوسہ کی طرف پھیردیا" گویا یہ بات ایمان کی اصل یا اس میں قبول ہونے کی طرف راجع نہیں حتیٰ کہ آیت ایسی ہو جو باقی آیات سے زیادہ امید دلانے والی ہو۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہیں۔

اور ابن مسعود سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں دو آیتیں ایسی ہیں کہ جب کوئی مسلم بندہ گناہ کے وقت انہیں پڑھے اور اللہ ضرور معاف فرمادیتا ہے اور حضرت ابی ابن کعب نے اس کی تفسیر میں یہ آیات بتائیں :۔

وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ تا آخر (۳/۱۳۵)

وہ لوگ کہ جب کوئی بے حیائی کا کام کریں یا اپنی جانوں پر ظلم کریں تو اللہ کو یاد کریں۔

اور یہ آیت :

وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۴/۱۱۰)

اور جو شخص کوئی برا کام کرے یا اپنے آپ پر ظلم کرے پھر اللہ تعالیٰ سے معافی چاہے تو وہ اللہ تعالیٰ کو بخشنے والا مہربان پائے گا۔

اور ابن مسعود کہتے ہیں کہ سورہ نساء میں پانچ آیات ہیں جو مجھے دنیا وہ مافیہا سے زیادہ خوش کرنے والی ہیں اور مجھے معلوم ہے کہ علماء ان سے گزر جاتے ہیں اور انہیں پہچانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ (۴/۳۱)

اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے بچو جن سے تمہیں منع کیا گیا ہے۔

نیز یہ قول :۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (۴/۴۰)

اللہ ذرہ بھر بھی ظلم نہیں کرے گا۔

اور یہ قول :۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ (۴/۴۸)

اگر اللہ کے ساتھ شرک کیا جائے تو کبھی معاف نہ کرے گا۔

اور یہ قول :۔

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ (۴/۶۴)

اور جب انہوں نے ظلم کیا تھا اگر وہ اس وقت آپ کے پاس آجاتے۔

اور یہ قول :۔

وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا (۴/۱۱۰)

اور جو کوئی برا کام کرے یا اپنے آپ پر ظلم کرے پھر اللہ سے معافی مانگے تو اللہ بخشنے والا مہربان پائے گا۔

اور ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا آپ تتبع کریں تو معلوم کرسکتے ہیں لہٰذا یہ قاعدہ عام مستعمل نہیں۔ اس بارے میں صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ہر مقام پر وہی کچھ مذکور ہے جو اس کے مناسب ہو اور ہر مقام کے لئے الگ گفتگو ہے یہی وہ قاعدہ ہے جو علم بیان میں جاری ہے نہ کہ یہ تخصیص

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو اعتراض کیا گیا ہے وہ گزشتہ بیان کی راہ نہیں روکتا۔ اس کے دو طرح کے جواب ہیں۔ ایک اجمالی دوسرے تفصیلی۔

اجمالی جواب یہ ہے کہ امر عام اور مشہور قانون وہی ہے جو بیان ہوا۔ جزئی قلیل افراد سے توڑ نہیں سکتے کیونکہ جب وضعیات میں کلید کی کثرت ہو تب ہی کلید منعقد ہوتا ہے اور حکم میں اس کے ساتھ اور اس پر اعتماد کیا جاتا ہے جو کہ موجود عادی جاری امور (۱) کی شان ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جن باتوں کا اعتراض کیا گیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں کم ہیں اور استقراء اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جو قاعدہ اصل بنایا گیا ہے یہ اعتراض اس میں خلل نہیں ڈالتا۔

---

۱ یعنی اہلیت ہونے سے ہی شارع نے احکام کے جاری کرنے میں اس کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ احکام سفر میں اس کا اعتبار کیا ہے اور تکلیف کی بنا بلوغت پر رکھی کہ وہ عقل کا مظنہ ہے وغیرہ وغیرہ جیسا کہ مقاصد کی نوع اول کے دسویں مسئلہ میں اور چوتھی نوع کے پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

اور تفصیل جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ویل لکل ھمزۃ لمزۃ کافروں سے ایک مخصوص (۱) آدمی کا خاص معاملہ ہے اور ایک معین امر کی وجہ سے ہے۔ جو یہ ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عیب چینی کیا کرتا تھا اور یہ آیت اس کی اس بدعملی کے بدلہ کی اطلاع ہے نہ کہ یہ تخویف کے قائم مقام ہے اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

اور یہی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰىٓ (۲) اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰى میں بھی جاری ہے۔

اور یہ قول اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ دو آیات (۳) ہیں جو گزشتہ بیان کے مطابق جاری ہیں۔

اسی طرح سورہ والضحیٰ ہے اور الم نشرح لک صدرک ہمارے موضوع سے متعلق نہیں بلکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان باتوں پر شکر کا حکم دیا ہے جو اللہ نے آپ کو عطا فرمائی تھیں۔

اور الا تحبون ان یغفر اللہ لکم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا عین تصفیہ ہے جس کے ذریعہ انہیں اس بے چینی کے لئے تسلی دی گئی ہے۔ جو آپ کی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر گھڑے ہوئے بہتان کی وجہ سے آپ کو پہنچی تھی۔ یہ کلام ان کی دلی جوئی، مکارم اخلاق کو پورا کرنے پر ترغیب اور اس پر مداومت اختیار کرنے کے لئے

---

۱ وہ شخص ابی بن خلف یا امیہ بن خلف یا ولید بن مغیرہ یا عاصی بن وائل تھا یا یہ سب لوگ تھے کیونکہ یہ سب ہی غنی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عیب چین تھے اور ان سب پر اس سورت میں مذکور اوصاف منطبق ہو جاتے ہیں۔

۲ یہ آیت ابوجہل کے بارے میں نازل ہوئی اگرچہ اس سے مراد جنس ہے اور یہ آیات اس سورت کی پہلی آیات سے بہت مدت بعد نازل ہوئیں۔

۳ کیونکہ یہ دونوں آیات ابی بن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں قضیہ افک کے موقع پر نازل ہوئیں یا ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صفیہ بنت حیی بن اخطب سے شادی کے بارے میں طعنہ زنی کی تھی۔

اور اپنے مسکین اور مہاجر قریبی رشتہ دار پر خرچ کرنے کے بارے میں آیا ہے اور یہ چیز حضرت ابوبکر پر واجب نہ تھی لیکن اللہ تعالیٰ ان کے لئے بلند اخلاق پسند کرتا تھا۔

اور اللہ کا یہ قول **لا تقنطوا** اور جو کچھ اس کے ساتھ گزشتہ مذاکرہ میں مذکور ہے اس ذکر سے ان لوگوں کا مقصود ہمارے زیر بحث مسئلہ کو خراب کرنا نہیں بلکہ آیات کے معانی میں الگ الگ غور کرنا ہوگا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ **لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ** کے بعد **وَاَنِيْبُوْٓا اِلٰى رَبِّكُمْ** آیا ہے اور اس میں بہت بڑی تخویف ہے جو ایسے کام کرنے سے فرار پر اکساتی ہے اور اس آیت کا سبب نزول جو پہلے بیان ہو چکا ہے وہ مراد کی وضاحت کر رہا ہے اور **لا تقنطوا** اس خوف کو دور کر رہا ہے جس کی وجہ سے وہ سابقہ گناہوں کی عدم مغفرت سے ڈر رہے تھے۔

اور **رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى** والی پوری آیت کے معنی پر اور جو کچھ اس سے مستنبط ہوتا ہے سب پر مجموعی نظر ڈالنا چاہئے ورنہ **اولم تومن** ایسا بیان ہے کہ اگر وہ مومن نہیں تو اس میں تخویف کی طرف اشارہ ہے پھر حضرت ابراہیم نے "بلی" کہا تو مقصود حاصل ہو گیا۔

اور **وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً** بھی اللہ تعالیٰ کے قول **لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ** اور **مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ** کی طرح ہے جو ہماری اصل کے تحت داخل ہے کیونکہ اس کے بعد یہ قول ہے:

وَلَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا (۴/۱۰۵)	اور آپ خائنوں کے لئے فریق نہ بنئے۔
وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ	اور ان لوگوں کی طرف سے جھگڑا نہ کیجئے جو اپنے آپ سے خیانت کرتے ہیں۔

الی قولہ فَمَنْ یُّجَادِلُ اللّٰهَ عَنْهُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اَمْ مَّنْ یَّكُوْنُ عَلَیْهِمْ وَكِیْلًا (۴/۱۰۹) تا آنکہ فرمایا تو قیامت کے دن ان کی طرف اللہ سے کون جھگڑا کرے گا یا کون ہے جو ان پر وکیل بنے گا۔

اور تجتنبوا آغاز سورت سے لے کر اس مقام تک مذکور کبائر پر وعید کے آرہا ہے جیسے یتیم کا مال کھانا اور وصیت میں جانبداری وغیرہا گویا یہ ایسی آیت ہے جس میں گزشتہ (۱) تخویف کے ساتھ امید دلائی گئی ہے۔ رہا یہ قول اِنَّ اللّٰهَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ تو اس کے بعد یہ قول آیا ہے:۔

یَوْمَئِذٍ یَّوَدُّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا (۴/۴۲) جن لوگوں نے کفر کیا اور رسول کی نافرمانی کی وہ اس دن یہ چاہیں گے کہ اور اس سے پہلے یہ قول گزر چکا ہے۔

الذین یَبْخَلُوْنَ الی قولہ عَذَابًا مُّهِیْنًا جو لوگ بخل کرتے ہیں تا ذلیل کرنے والا عذاب۔

بلکہ ان سے اللہ لایظلم مثقال ذرۃ میں تخویف کے ساتھ ترجیہ بھی ہے اور اسی طرح ولو انھم اذا ظلموا انفسھم میں بھی اس سے پہلے بھی بڑی تخویف گزر چکی ہے اور بعد میں آئی ہے اور یہی بات ہمارے زیر بحث ہے اور ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ تخویف اور ترجیہ کی جامع آیت ہے وہ اس طرح کہ بخشش کو مقید کر دیا گیا ہے کہ مشیت کے ساتھ شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں میں ہی ہو سکتی ہے اور ابن مسعود کی اپنے قول "دنیا و مافیہا سے زیادہ مجھے خوش کرنے والی ہیں" سے یہ مراد نہیں کہ وہ خالصتہ ترجیہ کی آیات ہیں بلکہ ان کی مراد واللہ اعلم یہ تھی کہ وہ شریعت میں محکم کلیات ہیں جو علم کثیر کو حاوی اور دین کے

---

۱ غالباً اصل لفظ تقدم کے بجائے تقدمہ ہے یعنی اللہ کا قول ان تجتنبوا ایسی آیت ہے جس سے امید رکھی جاسکتی ہے لیکن اس سے پہلے تخویف گزر چکی ہے

بڑے بڑے قواعد کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اسی لئے انہوں نے کہا تھا کہ: جانتا ہوں کہ علماء ان سے گزر جاتے ہیں مگر انہیں پہچانتے نہیں۔"

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو کچھ بیان پہلے گزرا وہ اس اصل پر جاری ہے کہ قرآن کو اتارنا ہر موقع کی مناسبت سے تھا وہ اس کا (۱) اجراء بشارت اور نذارت پر ہے اور یہی مقصود اصلی ہے یہ نہیں کہ ہر دو اطراف سے ایک چھوڑ کر صرف دوسری کے لئے اتارا گیا ہو اور یہی بات مطلوب ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

یہیں سے بندوں کے لئے یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ خوف اور رجاء کے بین بین رہیں کیونکہ ایمان کی حقیقت ان دونوں کے درمیان رہتا ہے اور کتاب عزیز بالخصوص اس بات پر دلالت کرتی ہے چنانچہ فرمایا:

إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ

جو لوگ اپنے پروردگار کے خوف سے ڈرتے رہتے ہیں تاآنکہ فرمایا۔

الی قولہ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (۲۳/۵۷)

اور جو دے سکتے ہیں وہ دیتے ہیں اور ان کے دل اس بات سے ڈرتے رہتے ہیں اور انہیں اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

---

۱ اجراؤہ انزال کا بدل ہے یعنی اجرا کا معنی یہاں انزال ہوگا۔

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ (۲/۲۱۸)

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اللہ کی راہ میں ہجرت کی اور جہاد کیا یہی لوگ اللہ کی رحمت کے امیدوار ہیں

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ (۱۷/۵۷)

یہ لوگ جن کو پکارتے ہیں وہ خود اپنے رب کے ہاں وسیلہ تلاش کرتے ہیں کہ کون ان میں زیادہ مقرب ہے وہ اس کی رحمت کے امیدوار رہتے ہیں اوراس کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔

اور یہ موٹی موٹی بات ہے پھر اگر مکلف پر ڈھیلا پن اور مخالفت کا پہلو غالب ہوتو خوف کا پہلو اس سے اقرب ہو گا اور اگر اس پر سختی اور احتیاط کا پہلو غالب ہو تو اس کے لئے امید کا پہلو اقرب ہو گا اور یہی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو سکھلاتے تھے جب ایک قوم پر خوف کا پہلو غالب ہوا تو ان سے کہا گیا:۔

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ (۳۹/۵۳)

اے میرے بندو! جو اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے ہو اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہونا۔

اور ایک قوم پر بعض (۱) امور میں غفلت غالب آئی تو انہیں ڈرایا گیا اور ان پر عتاب کیا گیا جیسے فرمایا:۔

---

۱ پہلے گزر چکا ہے کہ یہ آیت ابی بن سول اور اس کے ساتھیوں کے حق میں نازل ہوئی یا ان لوگوں کے حق میں جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت صفیہ سے شادی کے بارے میں طعنہ زنی اور عیب چینی کی تھی۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ لوگ ہوں یا وہ ہوں بہرحال یہ کافروں کے ہی

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (۵۷/۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو دکھ دیتے ہیں اللہ نے ان پر دنیا میں بھی لعنت کی ہے اور آخرت میں بھی۔

تو جب قرآن کی ترتیب اور اس کی آیات کے معانی سے یہ بات ثابت ہوگئی تو مکلف پر لازم ہے کہ اسی تعلیم کے موافق عمل کرے۔

کچھ تھی لوگوں کے حق میں نازل ہوئی اور اب یہ مقام مومنوں کی نصیحت کے لئے جن پر کوئی ایک طرف غالب آگئی ہو اور ان کی تادیب کا طریقہ ہے اگر مؤلف اسے ان لوگوں کی تادیب کے سلسلہ میں ذکر کرتا جن پر بعض امور میں غفلت غالب آگئی تھی مثلاً

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ (۵۷/۱۶) کیا ابھی مومنوں کے لئے وہ وقت نہیں آیا کہ ان کے دل ڈر جائیں۔

تو بات واضح ہو جاتی اور اسے عتاب کہنا درست ہوتا مگر جن لوگوں پر دنیا اور آخرت میں لعنت ہوئی ہو ان کی ابدی ہلاکت کو عتاب نہیں کہا جاسکتا۔

پانچواں مسئلہ

قرآن نے شرعی احکام کی اکثر کلی سے (۱) پہچان کرائی ہے جزئی سے نہیں اور جب کوئی جزئی آئی تو اس کا ماخذ کلی پر ہے۔ خواہ یہ اعتبار (۲) کے لحاظ سے ہو یا اصل کے معنی (۳) کے لحاظ سے مگر جس بات کو دلیل نے خاص بنادیا ہو۔

جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص ہیں

اور معتبر استقراء کے بعد یہ بات بھی اس معنی پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کی تعریف بہت زیادہ وضاحت کی محتاج (۴) ہے کیونکہ سنت اپنی کثرت اور اپنے مسائل کی کثرت کے باوجود صرف کتاب ہی کی وضاحت ہے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی شرح آرہی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ (۱۶/۴۴)

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں پر واضح کردیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

---

۱ یہاں کلی کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی خاص شخص اور خاص حالت اور خاص زمانہ سے مختص نہ ہو نیز وہ مفصل بھی نہ ہو جس میں جملہ شرائط ارکان اور موانع مذکور ہوں جو مطلوب یا منہی عنہ ہیں اور اسے مجمل کا نام دیا جاتا ہے اور ہم نے کلیہ کو ان دونوں معنوں پر صرف اس لئے محمول کیا ہے کہ مؤلف کے آئندہ کلام کو اس پر اتارا جائے آپ اس کے اس قول کو نہیں دیکھتے "مگر جسے دلیل خاص بنادے" اور اس قول کو یہ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جس کی بہت زیادہ وضاحت درکار ہے" اور اس قول کو اور آپ جانتے ہیں کہ "نماز اور زکوٰۃ الخ"

۲ یعنی انجام کے اعتبار سے جسے استحسان کہا جاتا ہے۔

۳ اور وہ قیاس ہے۔

۴ شرعی ماہیات کی تفاصیل' شروط موانع اور ارکان وغیرہ کی معرفت کے لئے محتاج ہے اور یہی حاجت ہی کلیہ کی علامت ہے۔

اور حدیث میں آیا ہے کہ "انبیاء میں سے کوئی نبی ایسا نہیں ہوا جسے ایسا معجزہ نہ دیا گیا ہو آدمی اس نبی پر ایمان لے آئے اور مجھے صرف وحی دی گئی ہے جو اللہ نے مجھ پر کی ہے اور میں امید رکھتا ہوں کہ قیامت (۱) کے دن میرے متبعین سب سے زیادہ ہوں گے۔"

آپ کو صرف (۲) قرآن ہی عطا ہوا' رہی سنت تو وہ اس کا بیان ہے اور جب یہ صورت ہے تو قرآن جامع اور مختصر ہو گا اور جامع کلی امور کا ہی مجموعہ ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن کے نزول کے خاتمہ پر شریعت پوری ہو گئی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (۵/۳) آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔

حالانکہ آپ جانتے (3) ہیں کہ نماز' زکوٰۃ' جہاد اور ایسے ہی دوسرے امور کے تمام احکام قرآن میں واضح نہیں کئے گئے انہیں تو سنت نے واضح کیا ہے (۴) یہی صورت معاملات مثلاً نکاح' عقود' قصاص اور حدود وغیرہ کی ہے۔

---

۱ اسے احمد' بخاری اور مسلم نے روایت کیا اور اس کا آخری حصہ یوں ہے اور خوبصورتی کی خاطر پیشانی کے بال اکھیڑنے والیاں اور دانتوں کے درمیان فاصلہ بنانے والیاں جو اللہ کی پیدائش کو تبدیل کرتی ہیں"

2 کیونکہ قرآن ان لوگوں کو بھی شامل ہے جو معجزہ کی خاطر ایمان لاتے تھے اور یہ بات سنت میں نہیں اور جب یہ صورت ہو کہ آپ ؐ کو صرف قرآن ہی دیا گیا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ آدمی کی دینی اور دنیوی حاجات کے لئے جامع ہو۔ الا یہ کہ جب وہ خالق اور مخلوق کے معاملہ میں تفاصیل پر مشتمل ہو اس کے متعلق یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک دوسری حدیث اعطیت القرآن ومثلہ معہ (مجھے قرآن اور اس کے ساتھ اتنا ہی اور بھی عطا کیا گیا ہے)

گویا یہ حصہ اسی اختصار کے اعتبار سے تسلیم کیا جا سکتا ہے جو حدیث میں آیا ہے لہٰذا قرآن نے شرعی احکام کی جو کلیہ سے پہچان کرائی ہے اس پر حدیث سے استدلال کی وجہ واضح نہیں ہوتی۔

3 اس سے پہلی دلیل کا تتمہ ہے۔

۴ عنقریب "سنت" کے چوتھے مسئلہ میں اس کا بیان تفصیل سے آ رہا ہے۔

علاوہ ازیں (۱) جب ہم شریعت کی معنوی کلیات کی طرف دیکھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قرآن میں علی وجہ الکمال موجود ہیں اور وہ (۲) ہیں ضروریات' حاجات' تحسینیات اور ان میں سے ہر ایک مکمل اور یہ سب کچھ واضح ہے۔

علاوہ ازیں (۳) جو دلائل کتاب سے باہر ہیں وہ ہیں سنت اجماع' اور قیاس اور یہ سب قرآن سے ہی پیدا ہوتے ہیں لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو

لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (۴/۱۰۵) تاکہ آپ اللہ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کریں۔

اس کا متضمن شمار کیا ہے اور اس قول کو

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ (۵۹/۷) رسول جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو۔

سنت کا اور اس قول کو

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ (۴/۱۵) اور جو مومنوں کی راہ کے علاوہ کسی اور راہ پر چلے اجماع کا متضمن شمار کیا ہے اور یہ بات سب سے اہم ہے۔

---

۱ قرآن نے احکام شرعیہ کی کلی سے جو پہچان کرائی ہے اس پر دوسرا استدلال ہے۔

۲ سنت کی دلیل کے چوتھے مسئلہ میں پورا بیان ملاحظہ فرمایئے جہاں وہ کہتا ہے ومنھا النظر الی مادل علیہ الکتاب فی الجملہ الخ اور ان میں سے یہ ایک کہ جس چیز پر کتاب نے مجملا دلالت کی ہو اس میں غور کیا جائے)

۳ غالبا اصل میں ایضا فالخارج کے بجائے وایضا فالخارج ہے تاکہ دونوں معنی سے کلیہ پر تیسری دلیل بن جائے اور یہ تینوں آیات اس کی وسیع تر کلیات کو شامل ہوں۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف وہ اپنے اس قول سے وھذا اھم مایکون سے اشارہ کر رہا ہے۔

اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ ابن مسعود نے کہا: "اللہ تعالیٰ نے گودنے والی اور گدوانے والی عورتوں پر لعنت کی ہے الخ (۱) یہ بات بنی اسد کی ایک عورت کو پہنچی جسے ام یعقوب کہتے تھے اور وہ قرآن پڑھا کرتی تھی۔ وہ آپ کے پاس آکر کہنے لگی "جو حدیث مجھے تم سے پہنچی ہے اس میں تم نے فلاں اور فلاں پر لعنت کی ہے پھر اس نے پوری بات بتلائی۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود کہنے لگے میں اس پر کیوں لعنت نہ کروں جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت (۲) کی ہے اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے وہ کہنے لگی: میں نے سارا قرآن پڑھا ہے میں نے تو اس میں یہ بات نہیں دیکھی" آپ نے کہا: "اگر تو نے قرآن پڑھا ہوتا تو اسے پالیتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمَا اٰتٰاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (۵۹/۷)	رسول جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے منع کرے اس سے رک جاؤ

اور عبداللہ قرآن کو جاننے والوںمیں سے تھے۔

فصل

اس لحاظ سے استنباط کے وقت محض قرآن پر اکتفا نہ کرنا چاہئے بلکہ اس کی شرح اور بیان یعنی سنت کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے کیونکہ جب وہ کلی ہے اور اس

---

۱ اسے احمد نے روایت کیا لیکن اس میں یہاں مذکورہ روایت سے اختلاف ہے اور بخاری نے بھی مختصرا کئی ابواب میں اور مسلم اور ابوداؤد نے بھی اور ان کے الفاظ یہاں مذکور روایت سے طویل ہیں اور ابن ماجہ نے بھی اور غالبا یہ روایت مؤلف کی روایت سے قریب تر ہے۔

۲ یعنی سابقہ حدیث میں اور مؤلف نے اس کو یہاں مرفوع نہیں کیا اور صرف اس قول لعن رسول اللہ پر اکتفا کیا ہے اور اس کا قول وما آتاکم الرسول الخ یہاں اس عورت کے مسئلہ میں تو تفصیلی دلیل ہے جبکہ یہ آیت اجمالی دلیل ہے۔

میں (۱)امور کلیہ ہیں جیسا کہ نماز' زکوٰۃ' حج اور روزہ وغیرہ کی صورت ہے تو اس کے بیان میں نظر ڈالے بغیر چارہ نہیں اگر سنت دیکھنے کے بعد بھی ضرورت باقی رہے تو پھر سلف صالح کی تفسیر دیکھنا چاہئے کیونکہ قرآن کو دوسروں سے زیادہ جاننے والے ہیں اگر پھر بھی احتیاج رہے تو جسے مطلق (۲)عربی فہم حاصل ہو وہی کافی ہے واللہ علم

چھٹا مسئلہ

پہلے بیان شدہ ترتیب کے مطابق قرآن میں ہر چیز کا بیان موجود ہے گویا قرآن کو جاننے والا حقیقتاً شریعت (۳) کا مجملا عالم ہوجاتا ہے اور اسے کسی چیز کی احتیاج نہیں رہتی اور اس پر دلیل کئی امور ہیں :

امر اول مخصوص قرآنی ہیں جیسے (۴)

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (۵/۳)

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔

نیز فرمایا :-

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۶/۸۹)

اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جو ہر چیز کی وضاحت کرنے والی ہے۔

---

۱ قرآن کے کلی ہونے اور اس میں امور کلیہ ہونے کے درمیان فرق پر غور فرمایئے۔

۲ اس سے مراد وہ فہم ہے جو اس میں عبادت سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گزرا نہ کہ محض عربی زبان کا فہم۔

۳ یعنی اجمالا شریعت کا عالم اس کے اجمالی اور کلیات سے کوئی چیز کم نہیں ہوتی۔

۴ بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ دین کی تکمیل کتاب اور سنت سے ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالٰی نے یہ نہیں کہا کہ میں نے کتاب مکمل کر دی۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ (۱) مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸) — ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔

إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (۱۷/۹) — یہ قرآن وہ راستہ دکھلاتا ہے جو بہت سیدھا ہے۔

یعنی سیدھی (۲) راہ اگرچہ اس میں تمام معانی پورے نہ ہوتے ہوں کیونکہ اس معنی پر اس لفظ کا اطلاق حقیقتاً درست ہے۔

اور اس سے ملتی جلتی آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن دلوں کے روگ کے لئے ہدایت اور شفا ہے اور دلوں کے ہر روگ (۳) کی شفا وہی چیز ہو سکتی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت ہو۔

امر دوم: جو احادیث و آثار میں آیا ہے وہ بھی اس کا موید ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "قرآن اللہ کی رسی ہے اور وہ واضح نور ہے' نافع شفا ہے' جو اسے تھامے رکھے اسے بچانے والا ہے اور جو اس کے پیچھے چلے اس کی نجات ہو جائے گی یہ ٹیڑھے شخص کو سیدھا اور کجرو کو رضامند کر دیتا ہے اور اس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے اور بار بار پڑھنے سے وہ پرانا نہیں ہوتا۔ (۴)

اس کا علی الاطلاق اللہ کی رسی اور پوری کی پوری شفائے نافع ہونا اس میں امر کے کمال پر دلیل ہے۔ ایسی ہی ایک حدیث حضرت علی نے رسول اللہ صلی اللہ

---

۱ اس بنا پر کہ اس سے مراد قرآن ہے اور اس میں دوسرے بھی معتبر اقوال ہیں۔

۲ اور وہ خالق و مخلوق کے معاملہ میں نظام کامل ہے۔

۳ یہاں مؤلف نا کا لفظ لایا ہے جو عام ہے۔

۴ تفسیر میں ترمذی سے پوری روایت درج ہے جو بعض الفاظ کے اختلاف سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور مؤلف کا قول ہے و نحو ہذا اگر اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ حضرت علی کی مذکورہ طویل حدیث کا بقیہ اسی معنی کی مثالوں کو حاوی ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ اس حدیث جیسی ایک دوسری حدیث حضرت علی سے مروی ہے تو پہلی حدیث بھی حضرت علی کے علاوہ کسی دوسرے سے مروی ہوگی۔ لہٰذا اس طرف رجوع فرمائیے۔

علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور ابن مسعود سے مروی ہے کہ ہر سکھلانے والا چاہتا ہے کہ اس سے کوئی سیکھے اور اللہ کی سیکھنے کی چیز قرآن ہے۔(۱)

اور حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق سے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: "آپ کا خلق قرآن ہے۔"(۲) اور اس بات کی تصدیق اللہ کے اس قول سے ہوتی ہے :۔

وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ (۶۸/۴) — اور بلاشبہ آپ خلق کے بلند مرتبہ پر ہیں۔

اور قتادہ کہتے ہیں کہ جو بھی قرآن کا ہم نشین ہو قرآن اسے کمی یا بیشی سے ممتاز کر دیتا ہے پھر یہ آیت پڑھی :

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَاۗءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۙ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا (۱۷/۸۲) — اور ہم قرآن میں وہ کچھ اتارتے ہیں جو مومنوں کے لئے شفاء اور رحمت ہے اور ظالموں کے لئے قرآن سے خسارہ ہی زیادہ ہوتا ہے۔

اور محمد ابن کعب قرظی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول :۔

اِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُّنَادِيْ لِلْاِيْمَانِ (۳/۱۹۳) — ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا جو ایمان کی ندا کرتا ہے۔

کے متعلق کہا کہ وہ قرآن ہے ہر ایک کی وہ بصیرت نہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔

---

۱ اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے روایت کیا "ہر سکھلانے والا چاہتا ہے کہ اس کی سکھلانے کی چیز کو قبول کیا جائے اور اللہ کی قابل تعلیم چیز قرآن ہے لہٰذا اسے مت چھوڑو" اسے بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ عزیزی نے کہا یہ حسن ہے اسے راموز الحدیث میں الفاظ سے روایت کیا ہے "ہر سکھلانے والا چاہتا ہے کہ اس کی سکھلانے کی چیز کو قبول کیا جائے اور اللہ کی سیکھنے کی چیز قرآن ہے لہٰذا اسے مت چھوڑو" اسے دیلمی نے روایت کیا۔

۲ اسے مناوی کی راموز الحدیث میں احمد سے روایت کیا۔

اور حدیث میں ہے کہ :لوگوں کی امامت وہ کرائے جو اللہ کی کتاب کو زیادہ پڑھنے والا ہو" (۱)اس کا مطلب یہی ہے کہ اللہ کے احکام کو زیادہ جاننے والا ہو گویا قرآن کا عالم اجمالا شریعت کا عالم ہوتا ہے اور حضرت عائشہ ؓ فرماتی ہیں : جو قرآن پڑھے اس سے بڑھ کر کوئی نہیں اور حضرت عبداللہ کہتے ہیں :جب تم علم کا ارادہ کرو تو قرآن میں فہم پیدا کرو (۲) کیونکہ اس میں پہلوں' پچھلوں سب کا علم ہے اور عبداللہ بن عمر کہتے ہیں جس نے قرآن کو اکٹھا کرلیا اس نے بہت بڑا کارنامہ سرانجام دیا۔ نبوت اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان داخل ہوجاتی ہے۔ صرف اس پر وحی نہیں ہوتی۔ اور انہیں سے ایک دوسری روایت میں ہے :جو قرآن پڑھتا رہے نبوت اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان اٹھکیلیاں لینے لگتی ہے۔ یہ صرف اس لئے ہے کہ قرآن نبوت کے معانی کو جمع کرنے والا ہے اور کئی دوسرے ایسے آثار ہیں جو اس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

امر سوم تجربہ ہے جو یہ ہے کہ جس کسی عالم نے کسی مسئلہ میں قرآن کی طرف پناہ لی اسے اس میں اس مسئلہ کی اصل مل گئی۔ رونما ہونے والے مسائل میں سب گروہوں میں سے محتاج تر اہل ظواہر ہیں جو قیاس کے منکر ہیں۔ ان کے متعلق بھی یہ ثابت نہیں ہوسکا کہ وہ کسی بھی مسئلہ میں قرآن سے دلیل اخذ (۳) کرنے سے عاجز ہوئے ہوں اور ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ :"فقہ کے ابواب میں سے کوئی باب ایسا نہیں جس کی اصل کتاب و سنت میں نہ ہو۔ ہم اسے جانتے ہیں والحمدللہ مگر فرائض کی ہم نے کتاب و سنت میں ہرگز اس کی اصل نہیں دیکھی......" اور یہ تو

---

۱ طویل حدیث کا ابتدائی حصہ جیسے تفسیر میں بخاری کے سوا پانچوں سے روایت کیا۔

۲ اس میں کچھ پیدا کرنے سے۔

۳ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہ قرآن میں نہ پائیں تو بعض دلائل سنت میں پالیتے ہیں جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں اور وہ طرز فکر جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے مؤلف نے ابن حزم سے نقل کیا ہے اور جس بات کو اس کے استثناء کرنے سے پیچھے کردیا ہے وہ باب الفرائض ہے۔

آپ جانتے ہیں کہ فرائض اجارہ کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اجارہ کی اصل قرآن میں ثابت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرار اور اس پر صحابہ کے عمل نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ شریعت میں ثابت ہے کہ کئی مسائل اور قواعد قرآن میں موجود نہیں وہ صرف سنت میں ملتے ہیں اور اس کی تصدیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صحیح حدیث سے ہو جاتی ہے: "میں تم سے کسی کو اپنی چارپائی پر ٹیک لگائے دیکھ رہا ہوں کہ جب پہلے میری طرف سے کوئی ایسی بات پہنچے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا اس سے منع کیا ہو تو وہ کہے گا: میں اسے نہیں جانتا، ہم جو کچھ اللہ کی کتاب میں پائیں گے اسی کی اتباع کریں گے (۱) اور یہ مذمت ہے جس کا مفصل یہ ہے کہ سنت پر بھی اعتماد لازم ہے اور اس کی صحت پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:-

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (۴/۵۹) — اگر تم کسی بات میں جھگڑا کرو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ۔

میمون بن مہران کہتے ہیں اللہ کی طرف لوٹانے کا مطلب اللہ کی کتاب کی طرف لوٹانا ہے اور رسول کی طرف لوٹانا جبکہ وہ زندہ تھے پھر جب ان کی وفات ہوگئی تو اس کا مطلب سنت کی طرف لوٹانا ہے اسی طرح اس آیت کے متعلق کہا جاتا (۲) ہے:-

---

۱ اسے حسان کے عنوان میں مصابیح میں روایت کیا اور شافعی نے اسے "الام" میں روایت کیا ایسے ہی اسے ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔

۲ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لفظ لا رہ گیا ہے گویا وہ اول الامر صحت کی نفی کرتا ہے کہ وہ جواب ہو اور اس سے اس کی قبولیت کا وہم دور ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات جو اس کی اصل سے متعلق کہی گئی ہے وہ ممکن ان یقال تو یہ اس کے قول لاتقول کے بعد مناسب نہیں رکھتی کیونکہ یہ اس کی صحت کی نفی کی وجہ بیان ہوئی ہے نہ کہ اس کے امکان کی۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا (۳۳/۳۶)	کسی مومن مرد یا مومن عورت کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا فیصلہ کر دے۔

سنت سے اس بنا پر اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ کتاب اللہ کا بیان ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (۱۶/۴۴)	تاکہ آپ لوگوں کے لئے وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

اور یہ دلائل کی تطبیق ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ :اگر سنت کتاب کا بیان ہے تو یہ سنت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے بارے میں ہے۔ گویا دوسری قسم کتاب کے حکم پر اضافہ ہے جیسے کسی عورت کا اپنی پھوپھی یا خالہ کی موجودگی میں نکاح (۱) اور گھریلو گدھوں کی تحریم (۲) اور ہر کچلی والے درندے کی تحریم (۳)

۱۔ اسے چھیوں نے حضرت ابو ہریرہ سے نکالا۔ وہ کہتے ہیں کہ :"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ کوئی عورت اپنی پھوپھی پر نکاح کرے اور اپنی خالہ پر نکاح کرے۔"

۲۔ اسے ابوداؤد نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا وہ کہتے ہیں کہ :میں نے خیبر کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کیا۔ یہود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور شکوہ کیا کہ لوگ ان کے باڑوں کی طرف پہنچ رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : حق کے بغیر معاہدین کے اموال حلال نہیں ہیں اور تم پر گھریلو گدھے اور گھوڑے اور خچر حرام ہیں اور ہر کچلی والا درندہ اور پنجوں والا پرندہ بھی حرام ہے۔

۳ اسے مالک، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا :انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :"ہر کچلی والے درندے کو کھانا حرام ہے۔"

اور حضرت علی بن ابی طالب سے (۱) پوچھا گیا: آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ جواب دیا نہیں مگر صرف اللہ کی کتاب ہے یا وہ فہم جو کسی مرد مسلم کو دیا جائے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے پوچھا کہ :اس صحیفہ میں کیا ہے؟ حضرت علی نے جواب دیا :"دیت کے اور قیدی کی آزادی کے احکام اور یہ کہ مسلم کو کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔"

بات یہی ہے کہ اگر اس میں یہ دلیل ہے کہ ان کے پاس کتاب اللہ کے سوال کچھ نہ تھا تو اس میں یہ دلیل بھی ہے کہ جو کچھ ان کے پاس تھا وہ کتاب اللہ میں نہیں ہے اور یہ اس کے خلاف ہے جسے آپ نے اصل بنایا ہے۔

اور اس کا جواب (۲) اللہ کی توفیق ہے دوسری دلیل یعنی سنت میں بیان کیا جائے گا۔

اور قرآن سے نادر استدلالات میں سے ایک یہ ہے کہ جو حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ بچہ (۳) چھ ماہ کا بھی پیدا ہو سکتا ہے اور یہ استدلال انہوں نے درج ذیل آیات سے کشید کیا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا (۴۶/۱۵)	بچے کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس ماہ کی مدت ہے۔

---

۱ قائل ابو جحیفہ تھے اور مصابیح کے الفاظ یوں ہیں :"کیا تمہارے پاس کوئی ایسی چیز ہے جو قرآن میں نہ ہو؟ حضرت علی نے جواب دیا :اس ذات کی قسم جس نے دانہ پیدا کیا اور جرثومہ کو روح عطا کی جو کچھ قرآن میں ہے اس کے سوا ہمارے پاس کچھ نہیں مگر وہ فہم جو اللہ کی کتاب سے آدمی کو دیا جاتا ہے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے میں نے پوچھا :اس صحیفہ میں کیا ہے؟ فرمایا :دیت کے احکام" الخ اسے بخاری، نسائی اور ترمذی نے روایت کیا۔

۲ چوتھے مسئلہ میں وہاں سوال و جواب میں کافی تفصیل آگئی ہے۔

۳ اسے اصول میں غیر صریح منطوق کی دلالت کا باب بنایا ہے جو اشارہ کی دلالت کی ایک نوع ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لازم ہوا۔ اس کے افادہ کا قصد نہیں کیا جاتا اور اسی طرح اس حدیث کی دلالت ہے تمکث شطر دھرھا لم تصلی (تو آدمی مدت نماز ادا نہ کیا کر) کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہو سکتی ہے۔

اور ساتھ ہی یہ قول ہے وفصالہ فی عامین (اور دودھ چھڑانے کی مدت دو سال ہے) (باقی حمل کے چھ ماہ رہ گئے)۔(۱)

اور امام مالک بن انس کا استنباط کہ جو صحابہ کرام کو گالی دے اس کا فئے میں کچھ حصہ نہیں۔ آپ کا یہ استنباط اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ہے۔

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا (۵۹/۱۰)	اور وہ لوگ جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے......

اور کسی صاحب نے یہ استنباط کیا کہ: بیٹا مملوک نہیں ہوتا اور یہ استنباط اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے:۔

وَقَالُوْا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهٗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ (۲۱/۲۶)	اور کافروں نے کہا اللہ بیٹا رکھتا ہے وہ پاک ہے بلکہ وہ تو معزز بندے ہیں۔

اور ابن عربی کا قول ہے کہ انسان کو علقہ بننے سے پہلے انسان نہیں کہا جاسکتا اور یہ استدلال اس قول سے ہے۔

خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۹۶/۲)	اللہ نے انسان کو علقہ سے پیدا کیا۔

اور منذر بن سعید کا اس بات پر استدلال کہ عربی پیدائشی طور پر عربی زبان نہیں جانتا۔ آیت استدلال یہ ہے:۔

۱۔ ابن عمر کی رائے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے کہ آیت ما افاء اللہ علی رسولہ میں سب طرح کے لوگوں کا ذکر آگیا ہے بعد میں آنے والے فقراء کا مہاجرین کا' انصار کا اور جو بعد میں آنے والے ہیں ان کا بھی۔ امام مالک نے ان لوگوں کے قول والا تجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا کو فئے کے مال میں ان کے استحقاق کی شرط قرار دیا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یقولون جو حال ہے گویا یہ سنے میں استحقاق کی قید ہے اور صحابہ کو گالی دینا سب سے بڑا کینہ (غل) ہے اس سے بڑا کینہ اور کون سا ہو سکتا ہے؟ البتہ جن لوگوں نے یقولوا الخ نیا کلام قرار دیا ہے تو اس سے وجہ استدلال واضح نہیں ہوتی۔

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا (۱۶/۷۸) — اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس وقت تم کچھ نہیں جانتے تھے۔

اور ابن الفجار قرطبی کا یہ عجیب و غریب استدلال کہ انکار کے وقت سر سے پہلو کی جانب اشارہ کیاجاتا ہے اور (۱) اجابت کے وقت نیچے کی جانب' یہ اس سے بہتر ہے کہ علمائے مشرق اس کے خلاف کرتے ہیں کہ آیت استدلال یہ ہے۔

لَوَّوْا رُءُوْسَهُمْ وَرَاَيْتَهُمْ يَصُدُّوْنَ (۶۳/۵) — اپنے سر ہلاتے ہیں اور آپ انہیں دیکھیے وہ منہ پھیر لیتے ہیں۔

اور صوفی ابوبکر شبلی جب کوئی کپڑا پہنتے تو اسے کسی جگہ سے پھاڑ دیتے ابن مجاہد نے ان سے کہا۔ علم (شریعت) میں فساد (بگاڑ پیدا کرنا) کب جائز ہے اور اس کا کیا فائدہ ہے؟ شبلی نے جواب دیا:۔

فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ (۳۸/۳۳) (۲) — پھر ان ٹانگوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے لگے۔

---

۱ فرض کیجئے کہ یہ بات فائدہ دیتی ہے کہ پہلو کی جانت سر کے اشارہ میں انکار ہوتا ہے مگر اس آیت میں کوئی بات ایسی نہیں جو فائدہ دے کہ نیچے کی طرف اشارہ ماننے کے لئے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اصل بحث تو ان کے اس فعل کا انکار ہے اور یہ کہ ان کی عادت ہی ایسی تھی اور اس آیت میں ان کے اپنے فعل کے لئے اقرار کوئی بات نہیں تاکہ ہم سر ملکانے کو انکار کے وقت اشارہ کے لئے زیادہ مناسبت سمجھا جائے اسی لئے مؤلف نے اس استدلال کو عجیب و غریب کہا ہے اور اگر وہ اس استدلال پر اس سے بھی زیادہ لفظ استعمال کرتا تو اس کا حق تھا۔

۲ ہماری شریعت میں مال ضائع کرنا جائز ہے اور اس میں مشغول رہ جانے کا خوف اسے جائز نہیں بنا دیتا اور ایسی مشغولیت سے محفوظ رہنے کے بہت سے طریقے ہیں جیسے ہبہ' صدقہ وغیرہ وغیرہ اور ہم سے پہلی شریعت قابل عمل ہے جب تک کہ وہ منسوخ نہ ہو اس بناء پر جب مسح گھوڑوں کی گردنوں اور پنڈلیوں کا تھا تو اس کا معنی ان دونوں کو تلوار سے اڑا دینا ہوگا کہ جیسا جمہور نے کہا ہے نہ کہ صورت حال کی درستی اور حالات کی چھان بین کے لئے گھوڑوں کی پیشی کے وقت ہاتھ سے جھاڑنا جیساکہ فخرالدین رازی اور طبری نے کہا ہے اور جیساکہ ابن عباس اور زہری سے مروی ہے اب

پھر شبلی کہنے لگے کہ قرآن میں یہ کہاں ہے کہ دوست اپنے کو عذاب نہیں دیتا ابن مجاہد چپ ہو گئے اور شبلی سے کہنے لگے تم ہی بتاؤ چنانچہ شبلی نے کہا :-

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارٰى نَحْنُ أَبْنٰٓؤُا اللّٰهِ وَ أَحِبّٰٓؤُهُ...... (۱) (۵/۱۸)	یہود اور نصاریٰ کہنے لگے ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے محبوب ہیں۔

اور کسی نے درج ذیل آیت سے عورت سے گانا سننے کی ممانعت پر استدلال کیا ہے :-

وَلَمَّا جَاءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ (۷/۱۴۳)	اور جب موسیٰ ہمارے طے کردہ وقت پر آئے تو ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا۔

اور ان استدلالت میں کچھ ایسے ہیں جو محل نظر ہیں :-

یا تو یہ صورت ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں اس طرح ذبح سے تقرب حاصل کیا جاتا ہو جیسے چوپایوں کی قربانی سے کیا جاتا ہے یا یہ محض خدشہ ہو تا کہ اللہ کی راہ میں گھوڑے باندھ رکھنے کی علامت ہو جیسے صدقہ کے اونٹوں کو نشان لگاتا آدمی کہتے ہیں: رہی یہ بات کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے غصہ کی حالت میں ان کو اس لئے ضائع کر دیا کہ گھوڑوں نے انہیں مشغول رکھا تو یہ بات باطل ہے۔ اور یہ سب کچھ مؤلف کے قول "وفی بعض ھذہ الاستدلالات نظر" (بعض استدلال محض نظر ہیں) کے تحت داخل ہے۔

موسیٰ علیہ السلام نے طلب نظر کو اللہ تعالیٰ کے ان سے کلام کرنے پر مرتب کیا۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اسے اس بات پر بنا کیا کہ جس کا کلام سننا بھی جائز نہیں اور یہ بات کتنی بعید از قیاس ہے۔ دیکھئے اور اس کا کلام سننے میں جائز تکلیفوں کے احکام سے ہونے کی وجہ سے کلام ہے تو جب عورت کی دیکھنا بالاتفاق جائز نہیں تو پھر اس کا کلام سننا بھی جائز نہ ہوا۔

فصل

اس لحاظ سے جس کسی مسئلہ کے متعلق بھی پورا پورا علم حاصل کرنے کا ارادہ ہو قرآن میں اس کی اصل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے اگر آپ کو اس میں بعینہ منصوص مل جائے یہ اس مسئلہ کی نوع یا جنس مذکور ہو تو یہی مراد ہے ورنہ اس میں غور کرنے کے کئی مراتب ہیں جو شاید اس کے بعد اپنے مقام پر انشاء اللہ ذکر کردیئے جائیں گے اور یہ بات کتاب الادلہ کی قسم اول میں اس سے پہلے گزر چکی ہے کہ: ہر شرعی دلیل یا تو یقینی ہوگی یا یقینی دلیل کی طرف راجع ہوگی اور سب کے اعلیٰ مرجع قرآن کریم کی یقینی دلیل ہے پہلے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عمل فاعل کے علاوہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ وارد نہ ہوا ہو تو اس بارے میں سنت کی طرف رجوع کرنا کافی ہوگا جو احاد سے منقول ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں مجتہد کے قول کی طرف رجوع کرنا بھی کفایت کرتا ہے اور اگرچہ یہ رجوع ضعیف تر ہے اور رجوع تو صرف کتاب میں اس مسئلہ کی اصل کی طرف کرنا چاہئے کیونکہ اس کی احتیاج ہوتی ہے کہ اس کی ایسی اصل بتائی جائے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے یا ایسا شرعی قانون ہو جس کے مطابق اللہ جزا و سزا دے گا لہٰذا محض اخبار کا ل جانا کافی نہ ہوگا جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

ساتواں مسئلہ

قرآن کی طرف نسبت کرنے سے علوم کئی قسموں میں بٹ جاتے ہیں:۔

ایک قسم قرآن کو سمجھنے' اس کے فوائد کا استخراج کرنے' اللہ تعالیٰ کے کسی حکم سے مراد کی معرفت پر مددگار ہونے کے لئے اوزاروں کی طرح ہے جیسے عربی

لغت کے علوم میں جن کے بغیر چارہ نہیں اور قرات کا علم' ناسخ و منسوخ' اصول فقہ کے قواعد اور اس جیسے دوسرے علوم یہاں ان پر غور کرنا مقصود نہیں۔

لیکن کبھی قرآن کو سمجھنے کے لئے ایسی چیزوں کے وسیلہ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو وسیلہ ہوتی نہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ اسی طرح مطلوب ہیں' جیسے حقیقی وسیلہ کی طلب ہوتی ہے۔ عربی زبان کا علم یا ناسخ و منسوخ کا علم اسباب التنزیل کا علم۔ مکی اور مدنی سورتوں کا علم' علم القرآن' علم اصول فقہ ایسے علوم ہیں جنہیں تمام علماء قرآن سمجھتے ہیں جبکہ پہلے گزر چکا ہے کہ رازی نے علم ہیئت کو قرآن سمجھنے کا وسیلہ قرار دیا اور اس آیت سے استدلال کیا ہے :-

أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ (۵۰/۶)	کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے کیسے بنایا ہے اور اسے سجایا ہے اور اس میں کوئی شگاف بھی نہیں

اور ابن رشد فلاسفر نے اپنی کتاب "فصل المقال فیما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال" میں یہ گمان ظاہر کیا ہے کہ فلسفہ کے علوم مطلوب ہیں اور ان کے بغیر شریعت کا مقصود (حقیقتاً سمجھا ہی نہیں جاسکتا اور اگر کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ معاملہ تو اس کے بالکل برعکس ہے تو پھر معارضہ میں کتنا بُعد ہو جائے گا۔

ایسے علوم کے بارے میں ان دونوں فریقوں کے درمیان شاہد سلف صالح کی شان ہے کیا انہیں کامل کرتے تھے؟ یا انہیں چھوڑتے تھے یا ان سے غافل تھے؟ باوجودیکہ ان کا فہم قرآن یقیناً مستحق ہے اور اس بات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور

ایک کثیر گروہ ان کا گواہ ہے لہٰذا انسان کو دیکھنا چاہئے کہ وہ اپنا قدم کہاں ٹکا رہا ہے پھر کچھ اور اقسام بھی ہیں جنہیں وہی شخص جان سکتا ہے جو ان امور پر مداوت کرتا ہو اور آپ کو خبر کوئی تجربہ کار دے سکتا ہے ویسے دوسرا اسے نہیں دے سکتا ابو حامد ان شخصوں سے ہیں جنہوں نے تحقیق کی بناء پر ان امور کا خاتمہ کیا اور اپنی کتابوں میں مناسب مقامات پر شافی بیان کے ساتھ ان کی تصریح کی ہے۔

اور ایک اور قسم وہ ہے جو قرآن کے کلام ہونے کی حیثیت سے مجموعی طور پر ماخوذ ہے امر یا نہی یا دوسری قسم کے خطاب کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس جہت سے کہ قرآن ہے کیا چیز۔ یعنی اس میں نبوت کے دلائل کیا کچھ ہیں۔ اور یہ اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے معجزہ ہوتا ہے اور یہ معنی قرآن کی تفاصیل سے ماخوذ نہیں جیسا کہ اس سے شرعی احکام اخذ کئے جاتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیتیں اور سورتیں اس پر نص نہیں ہیں جیسے وہ امر اور نہی وغیرہ کے احکام پر نص ہیں قرآن میں تو صرف اس جیسی ایک بھی سورت لانے سے عاجز ہونے پر تنبیہہ ہے اور یہ تنبیہہ نہ کسی خاص چیز سے مختص ہے نہ ایک سورت کو چھوڑ کر دوسری سورت سے اور نہ ہی قرآن کے کسی خاص انداز سے مختص ہے بلکہ اس کی ماہیت ہی اس کے لئے معجزہ ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر یہ کہہ کہ تنبیہہ کی ہے کہ : کہ "انبیاء میں سے کوئی نبی ایسا نہیں مگر اسے معجزات میں سے کوئی ایسا معجزہ دیا جاتا کہ آدمی اس پر ایمان لے آتے اور مجھے تو صرف وہ وحی دی گئی ہے جو اللہ نے میری طرف وحی کی اور مجھے امید ہے کہ قیامت کے دن میرے متبعین ان سب سے زیادہ ہوں گے۔ (۱)

گویا یہ چیز قرآن کی اس ہیئت کی وجہ سے ہوگی جس پر اللہ نے اسے نازل کیا اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر دلالت کرنے والی ہے جس نے

۱- یہ حدیث ج ۳ ص ۳۶۷ پر گزر چکی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: ما من نبی من الانبیاء......الخ

قادر الکلام فصحاء اور جھگڑالو دشمنوں کو اس جیسی یا اس سے کچھ کمتر چیز لانے سے عاجز کر دیا اور اس مقام پر قرآن کے معجز ہونے پر ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جس کیفیت سے بھی اس کے معجزہ ہونے کا تصور کیا جائے۔ اس کی ماہیت اس پر دلالت کرے گی۔ آپ اس کی کسی بھی جانب سے اس کی طرف مائل ہوں وہی جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر آپ کی رہنمائی کرے گی۔ اس قسم میں بھی یہاں بحث درکار نہیں اس کا اصلی مقام علم کلام کی کتابیں ہیں۔

اور ایک قسم وہ ہے جس سے اخذ کیا جاتا ہے کہ اس قرآن کو نازل کرنے میں اس سے خلقت کو خطاب کرنے میں اور لوگوں کے لئے نرمی اور بھلائی کا معاملہ کرنے میں اللہ تعالیٰ کی عادت کیا ہے؟ کہ اس نے قرآن کو ایسی عربی زبان میں نازل کیا جس تک لوگوں کے فہم پہنچ سکیں حالانکہ خود وہ منزہ ہے قدیم ہے اور اس نے قرآن کو ایسی عربی زبان میں نازل کیا جس تک لوگوں کے فہم پہنچ سکیں حالانکہ خود وہ منزہ ہے قدیم ہے اور اس قرآن کا مقام یہ ہے کہ وہ ان کے لئے تقریب' ملاطفت اور نفس معاملہ میں تعلیم کے لئے نازل ہوتا رہا یہ اس کے علاوہ ہے جو اس میں معارف اور بھلائیاں جمع ہیں اور جو علوم قرآن میں شامل ہیں یہ نظر اس سے خارج ہے اور اصل مذکور کی صحت کتاب الاجتہاد میں واضح ہو جاتی ہے اور وہ اصل اپنے آپ کو اللہ سے صفات سے متصف کرنا اور اس کے افعال کی اقتداء کرنا ہے۔

اور یہ اصل قواعد' فرعی فوائد اور ادبی محاسن کی کئی نواع پر مشتمل ہے ہم ان کی کچھ مثالیں بیان کرتے ہیں جن سے مراد سمجھنے میں مدد ملے گی:

ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ڈرانے سے پہلے مواخذہ نہیں کرتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ خبر دے رہے ہیں کہ:-

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (۱۷/۱۵) جب تک ہم رسول نہ بھیج لیں ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے۔

گویا اپنی خلقت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ وہ رسول بھیجنے کے بعد ہی مخالفت پر مواخذہ کرتے ہیں پھر جب ان پر حجت قائم ہو جائے تو پھر:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (۱۸/۲۹) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

ہر ایک کو اس کے عمل کے مطابق بدلہ ملے گا۔

اور ایک یہ ہے کہ جس چیز کا مخلوق کو خطاب کیا جارہا ہے اس پر حجت قائم کرکے انہیں پہنچادی جائے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن نازل کیا جو اپنے مشتملات کی صحت پر فی نفسہ دلیل ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر معجزات کے صدور سے بعض باتوں کی کفایت میں اضافہ کیا۔

اور ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ پہلی مرتبہ گناہ کرنے پر مواخذہ نہیں کرتا اور معاندین کو عذاب دینے میں جلدی سے کام نہیں لیتا حالانکہ دلیل کے واضح ہونے کے بعد بھی انکار و جمود پر اڑے رہتے ہیں اور خواہ خود ہی جلدی عذاب کا مطالبہ کرتے ہوں۔

اور ایک ایسے مقامات پر عبادت کو کنایہ وغیرہ سے سجاتا ہے جہاں ہم اپنی عادت کے مطابق اس کا ذکر کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کا قول اولا مستم النساء (یاتم عورتوں کو چھوؤ) ہے نیز یہ قول:

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِيْٓ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيْهِ (۶۶/۱۲) اور عمران کی بیٹی مریم جس نے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کی تو ہم نے اس میں روح پھونک دی۔

اور یہ قول كَانَا يَاْكُلَانِ الطَّعَامَ (۵/۷۵) (وہ دونوں حضرت مریم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کھانا کھایا کرتے تھے) حتیٰ کہ جب حق طے کرنے میں راہ

واضح ہو جائے اور صراحت کا وقت آجائے کہ وہاں صراحت ہی مناسب ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا اور اس طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے :-

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا (۲/۲۶)	اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ کوئی بھی مثال بیان کرے وہ مچھر کی ہو یا اس سے بھی اوپر کسی چیز کی۔ اور اللہ حق بات سے نہیں شرماتا۔

اور ایک معاملات میں ڈھیل دینا' چھان بین کی راہ پر چلانا اور احتیاط کو ملحوظ رکھنا ہے اور یہ بات ہمارے حق میں معروف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو رسول اللہ علیہ وسلم پر تھوڑا تھوڑا کر کے بیس سال میں نازل کیا حتیٰ کہ کفار کہنے لگے :

لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً (۲۵/۳۲)	اس پر قرآن کو یکبارگی کیوں نہیں اتار دیا گیا۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ (۲۵/۳۲)	یہ اس لئے کہ ہم اس سے آپ کے دل کو مضبوط رکھیں۔
وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۷/۱۰۶)	اور ہم نے قرآن کو جزو جزو کر کے نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کو وقفوں پر پڑھ کر سنائیں اور ہم نے اسے آہستہ آہستہ اتارا ہے۔

اور اس مدت میں پے در پے انذار ہوتا رہا اور ہر جانب سے نیز ہر قرآن کے محتاج کے لئے راہ استوار ہوتی رہی اور اس دوران جس نے انکار کرنا تھا اس نے دس سال یا اس سے زیادہ عرصہ کے بعد اسلام میں داخل ہونے سے انکار کیا تو

دعا کی وجہ سے ان پر سختی شروع کر دی گئی اللہ نے جہاد شروع کیا لیکن وہ بھی(۱) بتدریج، یہی حکمت بالغہ تھی اور اس ترتیب سے جو عدل و احسان کا مقتضی تھا یہاں تک کہ دین مکمل ہو گیا اور لوگ فوج در فوج اس میں داخل ہونے لگے اور کسی کہنے والے کے لئے کہنے کی گنجائش باقی نہ رہ گئی کہ اللہ نے اپنے نبی کی روح قبض کر لی جبکہ اس وقت حجت واضح ہو چکی اور متنازعہ بات کی وضاحت ہو چکی تھی دین کی بنیاد مضبوط ہو گئی اور اللہ کے انصار سے اس کا بازو مضبوط ہو چکا تھا اس بات پر اللہ کا بہت بہت شکر ہے۔

اور ایک بندوں کو ادب سکھلانے کی کیفیت ہے جب وہ عاجزی اور دعا کے ساتھ رب الارباب کے دروازے کا قصد کریں۔ قرآن کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی روش نے آداب واضح کر دیئے ہیں اگرچہ عبارت کے ساتھ اس پر نص نہیں تاہم تعبیر کی تصریح سے تقریر کا اشارہ ہی کافی ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ قرآن میں اللہ نے جب بھی اپنے بندوں کو پکارا تو اکثر یا کے لفظ سے پکارا ہے جو ندا کرنے والے کے دور ہونے پر اشارہ کرتا ہے کیونکہ ندا کیا جانے والا بندوں سے نزدیک ہونے سے منزہ ہے جو ان سے بہت بلند اور ان سے مستغنی ہونے سے موصوف ہے لیکن جب بندے پروردگار کو ندا کریں تو ایسے امور لایا جو اجابت کے قرب کا مطالبہ کرتے ہوں ان میں سے ایک حرف ندا کو ساقط کرنا ہے جو منادی کے قرب کی طرف اشارہ کرتا ہے گویا وہ ندا کرنے والے کے ساتھ موجود ہے اس سے غافل نہیں۔ جو راغب کے اس معنی کو شعار بنا لینے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اکثر مقامات پر ربنا کا لفظ ہی آتا ہے۔ جیسے :-

---

۱- جیسا کہ گزر چکا ہے یہ اجازت تھی وجوب نہ تھا، پھر وقت قریب والے کافروں سے جنگ کرنا واجب ہوا۔ پھر تمام مشرکین سے جنگ کرنا واجب ہوا۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا (۲)(۲/۲۸٦)	اے ہمارے پروردگار! ہمارا مواخذہ نہ کرنا۔
رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ (۲/۱۲۷)	اے ہمارے پروردگار! ہم سے قبول فرما۔
رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ (۳/۳۵)	اے میرے پروردگار جو میرے پیٹ میں ہے' میں تیری نذر کرتی ہوں۔
رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی (۲/۲٦۰)	اے میرے پروردگار! مجھے دکھلا! تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے۔

اور ایک یہ کہ ندا کو اکثر اسم رب کے ساتھ لایا گیا جو بندوں کے امور کے قیام اور ان کی اصلاح کا مقتضی ہے گویا بندہ ایسی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے جس کی شان تربیت نرمی اور احسان ہے۔ یوں کہتے ہوئے کہ :اے وہ ذات جو علی الاطلاق ہمارے احوال کی کرنے والی ہے ہمارا فلاں کام سرانجام دے اور جو کچھ وہ پکارتا ہے یہی نام اس کے حسب حال ہے اللھم تھوڑے سے مقامات پر آیا ہے اور ان معنوں کے لئے جو احوال تقاضا کرتے ہوں۔

اور ایک یہ کہ وسیلہ کو طلب سے پہلے لایا جاتا ہے: جیسے فرمان باری تعالی :-

اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۱/۵-۴)	ہم تیری ہی عبادت کرتے اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں ہمیں سیدھی راہ پر چلائے رکھنا۔

۲- یہ اور جو لفظ اس سے ملتا جلتا ہو' اگرچہ بندوں کی زبان پر ہو' الا یہ کہ یہ لفظ بندوں کو اللہ تعالی نے سکھلایا ہے' لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ لفظ حکایتہ ہے جو بندے کہتے ہیں اور نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرف ندا کو حذف کرنے سے کچھ تبدیلی کر دی جائے تاکہ اللہ تعالی اس سے ہمیں اپنی مخاطبت کے کچھ آداب سکھلائے۔

رَبَّنَا اِنَّنَا اٰمَنَّا (۳/۱۶)

اے ہمارے پروردگار! ہم ایمان لائے۔

رَبَّنَآ اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ (۳/۵۳)

اے ہمارے پروردگار! ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا۔

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَكَ (۳/۱۹۱)

اے ہمارے رب! تونے یہ باطل پیدا نہیں کیا تو پاک ہے۔

رَبَّنَا اِنَّكَ اٰتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَاَهٗ زِيْنَةً (۱۰/۸۸)

اے ہمارے رب! تونے فرعون اور اس کے سرداروں کو زینت دی۔

رَبِّ اِنَّهُمْ عَصَوْنِيْ وَاتَّبَعُوْا مَنْ لَّمْ يَزِدْهُ... الی قولہ... وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا تَبَارًا (۲۰-۲۸/۷۱)

اے میرے رب! انہوں نے میری نافرمانی کی اور اس بات کے پیچھے لگے جو نہیں زیادہ کرتی تا آنکہ فرمایا ظالموں کے لئے تباہی ہی زیادہ کر۔

وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (۱/۱۲۷)

اور جب حضرت ابراہیم اور اسماعیل بیت اللہ کی بنیادیں اٹھا رہے تھے (تو کہہ رہے تھے) اے ہمارے پروردگار! ہم سے قبول فرما۔

اس کے علاوہ اور بھی کئی آداب ہیں جو صرف بیان سے ہی اخذ کئے جاسکتے ہیں۔

اور ان میں سے کچھ باتیں کتاب الاجتہاد میں افعال کی اقتداء اور صفات کا سا اپنا خلق بنانا' میں مذکور ہوچکیں جو وہاں مناسب رکھتی تھیں اور مجملاً کتاب المقاصد (۱) میں بھی گزر چکی ہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ قرآن اس نوع کے کئی فوائد و محاسن پر حاوی ہے جن کا شرعی قواعد تقاضا کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر پر اعتبار کا شاہد شہادت دیتا ہے اور آیات و اخبار کے نصوص انہیں درست قرار دیتے ہیں۔

پہلی دلیل کتاب عزیز ہے (ساتواں مسئلہ)

اور ایک قسم وہ ہے جس کا مقصود (۲) اول الذکر ہے اور یہ وہی مقصود ہے جس پر علماء نے تنبیہہ کی ہے انہوں نے نصوص کتاب سے اخذ کرکے اسے پہچانا جو اس کا منطوق و مفہوم ہے جس حد تک عربی زبان کی ادائیگی سے معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ وہ جن علوم پر مشتمل بھی ہے اس کی تین جنسیں ہیں اور وہی مقصود اول ہیں ایک جنس متوجہ الیہ (جس کی طرف توجہ کی جائے) کی معرفت ہے اور وہ اللہ سبحانہ ہے جو معبود ہے دوسری جنس اس کی طرف توجہ کی کیفیت کی معرفت ہے اور تیسری بندے کے انجام کی معرفت ہے تاکہ وہ اللہ سے ڈرے اور اسی سے امید رکھے اور یہ تینوں اجناس ایک جنس کے تحت داخل ہیں جو کہ مقصود ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول سے تعبیر کیا ہے :-

---

۱- نوع ثانی کے پانچویں مسئلہ میں وہاں اسے مؤلف نے دلالت تبعیہ کی نوع سے ان آداب پر کلام کی دلالت بنایا ہے اور وہاں بہت کچھ لکھا ہے۔ لہٰذا اس طرف رجوع فرمایئے تاکہ بعض وہ باتیں حاصل ہوں جن کی طرف مؤلف نے بعد میں اشارہ کیا ہے۔

۲- اور وہ اصلی معنی پر دلالت کی ایک قسم ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

گویا عبادت ہی مطلوب اول ہے جو معبود کی معرفت ہونے سے ہی ممکن ہے۔ کیونکہ اگر معبود ہی مجہول ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی عبادت یا کسی اور بات کا قصد کیا جاسکتا ہے اور جب اس کی پہچان ہوجائے اور اجمالی معرفت یہ ہے کہ وہی حکم دینے والا' منع کرنے والا اور اپنے حق کو قائم رکھنے کے لئے بندوں سے اس کا طالب ہے تو طلب متوجہ ہوتی ہے اور یہ صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ عبادت گزاری کی کیفیت کی معرفت ہو لہٰذا دوسری جنس لائی گئی اور چونکہ نفوس کی شان یہ ہے کہ وہ نتائج اور انجام کے طالب ہوتے ہیں اور اعمال کے انجام ان عمل کرنے والوں پر لوٹتے ہیں جیسی کہ انہوں نے اطاعت یا نافرمانی کی ہو اور اس کے ساتھ ہی معبود کے ذکر میں بشارت اور انداز چلتے ہیں تو تیسری جنس آجاتی ہے جو اس طرف کی وضاحت کرنے والی ہے اور یہ کہ دنیا ہمیشہ رہنے کا گھر نہیں اور اقامت تو صرف دار آخرت میں ہوگی۔

گویا پہلی جنس کے تحت اللہ تعالیٰ کی ذات' صفات اور افعال کا علم داخل ہوتا ہے اور صفات میں یا افعال میں یا نبوت سے متعلقہ افعال میں غور کرنے سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ یہی چیزیں معبود اور بندوں کے درمیان واسطے ہیں اور ہر اس اصل میں بھی جو علمی یا عملی طور پر دین کے لئے ثابت ہوں اور وہ براہین کے ثبوت کے ساتھ اور غلط کاروں کے طرفدار کے ساتھ جھگڑا کرنے سے مکمل ہوتے ہیں۔

دوسری جنس عبادت گزاری کی انواع جیسے عبادات' عادات' معاملات اور ان میں ہر ایک کے تابع مکملات کی پہچان پر مشتمل ہے اور یہ فرض کفایہ کی

اقسام ہیں اور انھیں جمع کرنے والے(۱) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں اور جو شخص ان کو قائم کرے اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

قرآن کی طرف نسبت کے لحاظ سے علوم کی تقسیم

اور تیسری جنس میں جو کچھ شامل ہے اس میں تین مقامات قابل غور ہیں۔ موت اور اس سے متعلقہ امور' قیامت کا دن اور جن امور کو وہ حاوی ہے اور وہ منزل جہاں وہ قرار پکڑے گا اور اس جنس کی مکمل ترغیب و ترہیب ہے اور اس سے متعلق نجات پانے والوں اور ہلاک ہونے والوں اور ان کے احوال پر اطلاع ہے نیز یہ کہ ان کے اعمال ہی نے اس منزل تک پہنچایا ہے۔

جب یہ بات ہوگئی تو قرآن سے حاصل شدہ تمام علوم کا خلاصہ بارہ علم بنتے ہیں (۲) اور غزالی نے انھیں چھ علوم تک محدود کیا ہے جن میں سے تین وہی سوابق اور اہم اصول ہیں اور باقی تین وہی توابع اور انھیں پورا کرنے والے ہیں۔

۱- یعنی ان فروض کفایہ کے درمیان جامع ہیں جو شریعت میں ہر مطلوب اور منہی عنہ سے متعلق ہیں۔ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں اور یہ شریعت کے کسی خاص باب سے مختص نہیں بخلاف دوسرے فروض کفایہ کے جیسے روایات عامہ جہاد' علم کی تعلیم دینا اور اہم موضوعات کا قائم کرنا۔ یہ سب فروض کفایہ اپنے باب تک ہی محدود ہوتے ہیں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر واجب کفایہ ہیں جو شریعت کے تمام ابواب کو پورا کرنے والے ہیں۔ یہاں جمع کا یہی معنی ہے۔ ان کے جامع ہونے سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس کی کلی ہیں اور یہ چیزیں اس کی جزئیات ہیں جو اس کلی کے تحت داخل ہوتی ہیں کیونکہ یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔

۲- کیونکہ ان تینوں جنسوں میں سے ہر ایک جنس کے تحت علم کی تین انواع ہیں اور ہر جنس کا مکمل بھی ہے۔ رہا غزالی تو اس نے ان تین اجناس کو صرف تین علوم بنا دیا اور ان متعدد علوم کا خیال نہ کیا جو ان کے تحت داخل ہیں اور نہ ہی ان کی انواع میں غور کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ اس نے دوسرے علم کو اخلاق کی آراستگی اور تزکیہ سے سلوک کے طریق کی پہچان بنا دیا ہے اور عبادات و معاملات کی تعریف کو توابع اور پورا کرنے والے بنا دیا ہے۔ آپ پر لازم ہے کہ غزالی کے اعتبارات اور سابقہ اعتبارات کا موازنہ کریں۔ غزالی کا اعتبار صوفیاء کے مقام سے مناسبت رکھتا ہے۔

پہلے تین یہ ہیں کہ جسے پکارا جارہا ہے اس کی پہچان ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کی شرح ہے جو ذات' صفات اور افعال کی معرفت پر مشتمل ہے نیز سیدھی راہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سلوک کے طریقہ کو پہچانا ہے اور یہ چیز اخلاق حمیدہ سے اپنے آپ کو سنوارنے اور اخلاق ذمیمہ سے پاکیزگی سے آتی ہے نیز اللہ کے پاس پہنچنے کے حال کو پہچانا ہے اور یہ نعمتوں اور عذاب دونوں حالتوں کے ذکر پر مشتمل ہے اور اس پر جو احوال قیامت سے پہلے پیش آئے گا۔

اور دوسرے تین یہ ہیں: دعوت قبول کرنے والوں کے حالات کو پہچانا(۱) ہے اور یہ انبیاء و اولیاء کے قصص ہیں۔

پہلی دلیل کتاب عزیز ہے (آٹھواں مسئلہ)

اور اس کا راز ترغیب ہے اور منکروں کے حالات اور یہ اللہ کے دشمنوں کے قصے ہیں اور اس کا راز ترہیب ہے اور حکایت کے بعد ایسے کفار سے جھگڑے کی پہچان جن کے اقوال مشہور ہیں اور وہ اللہ کے ذکر پر مشتمل ہیں جن سے وہ منزہ ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر جو آپ کے لائق ہو اور اطاعت اور نافرمانی کے انجام کو یاد رکھنا اور اس کا راز باطل کی جانب میں تحذیر اور رسوائی ہے اور حق کی جانب میں ثابت قدمی اور وضاحت ہے اور راستہ کی منزلوں کی آبادی کی پہچان اور سامان اور زاد راہ لینے کی کیفیت اور اس کا معنی وہ حصل ہے جو فقہاء نے عبادات' عادات اور معاملات اور قابل سزا گناہوں میں ذکر کیا ہے اور چھ اقسام کی دس تک چلی جاتی ہیں وہ ہیں: ذات کا ذکر اور صفات کا' اور

۱۔ گویا پہلی کی تعریف تیسرے کی تکمیل ہے اور دوسری کی تعریف پہلے کی اور تیسری کی تعریف دوسری کی تابع اور تکمیل ہے۔

افعال کا، اور معاد کا، اور صراط مستقیم کا اور وہ آراستگی اور تزکیہ کی جانب ہے، اور انبیاء کے احوال، اور اولیاء کے اور اعداء کے اور کفار سے جھگڑا اور احکام کی حدود۔

فصل

کچھ لوگوں نے گمان کیا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور بسا اوقات وہ اس سلسلہ میں احادیث و آثار بھی نقل کرتے ہیں چنانچہ حسن سے روایت ہے جو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارسال کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: "جو بھی آیت اللہ نے نازل کی ہے اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور ہر حرف ایک حد ہے اور ہر ایک مطلع ہے۔"(۱) اور اس کی تفسیریوں کی جاتی ہے کہ ظھر اور ظاھر سے مراد ظاہر التلاوت ہے اور باطن سے مراد وہ فہم ہے جو اللہ کی اس سے مراد ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

فَمَالِ هٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا (۴/۷۸)	ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ بات کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے؟"

جس کا معنی یہ ہے کہ وہ خطاب سے اللہ کی مراد کو نہیں سمجھتے۔ ایسے الفاظ نہیں لائے گئے کہ وہ نفس کلام کو نہیں سمجھتے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قرآن ان کی زبان میں اترا ہے؟ بلکہ انہوں نے کلام سے اللہ کی مراد نہیں لی۔ گویا یہ وہی معنی

۱- یا روایت مصابیح میں ابن مسعود سے اس طرح ہے: "قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔ ہر آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر حد کے لئے ایک مطلع ہے۔" اور روح المعانی میں تفسیر کے مقدمہ میں ہے: "اور ہر حرف کی ایک حد ہے اور ہر حد کا ایک مطلع ہے۔" اس کے معنی کی جو واضح تفسیر کی گئی ہے یہ ہے ولکل حرف یعنی ان طریقوں سے ایک طریق جن پر قرآن نازل ہوا، حد وہ انتہا کہ اللہ نے جو اس کی مراد لی ہو وہاں جاکر ختم ہو۔ ولکل حد ہر مراد کی انتہا مطلع یعنی ظاہر اور اس وجہ پر اس کے فہم اور ادراک تک پہنچنے والی جو اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد ہو۔

ہے جو حضرت علی سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا: کیا آپ کے پاس کوئی کتاب ہے حضرت علی نے جواب دیا: نہیں مگر اللہ کی کتاب یا وہ فہم جو ایک مسلم مرد کو عطا کیا جاتا ہے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے۔ الحدیث(۱) اور اسی طرف حسن کی تفسیر راجع ہے جو انہوں نے اس حدیث کی کی ہے۔ جب کہا کہ: ظهر کا مطلب ظاہر ہے اور باطن کا معنی بعید ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (۴/۸۲)

کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے اور اگر یہ اللہ کے سوا کسی دوسرے سے ہوتا تو وہ اس میں بہت اختلاف پاتے۔

گویا معنی کا ظاہر ایک چیز ہے اور وہ اسے جانتے تھے کیونکہ وہ عرب تھے اور مراد دوسری چیز ہے جو یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غور کیا جائے تو قرآن میں ہرگز اختلاف نہیں پایا جاتا(۲) گویا ایسی وجہ جس سے اتفاق سمجھا جائے اور اختلاف دور ہوتا ہو' وہ باطن ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور جب انہوں نے بھلائی کے بارے میں کہا:

هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (۴/۷۹)

یہ اللہ کی طرف سے ہے۔

اور برائی کے بارے میں کہا: یہ اللہ کے رسول کی طرف سے ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ وضاحت فرمائی کہ یہ دونوں ہی اللہ ہی کی طرف سے ہیں لیکن وہ بات کو

۱- یہ حدیث ج ۳ ص ۲۷۰ پر گزر چکی ہے۔

۲- اختلاف صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب بعض ظواہر پر وقوف کیا جائے اور وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہوں اور فقہ کی نصوص میں تدبر نہ کیا جائے تاآنکہ ان میں سے کچھ متفق ہو جائیں اور یہ ایک حصے کی دوسرے سے تفسیر تخصیص یا تلمعد یا تعمیم اور اسی طرح فہم کی ان وجوہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کی طرف شرعی مقاصد رہنمائی کرتے ہیں اور یہ سب فہم کے سامان چھ ہیں۔ ساتویں مسئلہ میں پہلے گزر چکے ہیں۔

سمجھتے نہیں اور وہ وجہ واضح کی جس پر قرآن نازل ہوا ہے کہ یہ دونوں اللہ کے اس قول کے مطابق اللہ کی طرف سے ہیں :-

مَا اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ (۴/۷۹) تجھے جو بھلائی پہنچے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

نیز فرمایا :-

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا (۴۷/۳۴) کیا وہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔

گویا غور و فکر وہی کرتا ہے جو اس کے مقاصد کی طرف توجہ کرے۔

بعض کہتے ہیں کہ قرآن کا کلام دو قسموں پر ہے :-

پہلی قسم : جو فہم سے متعلق ہو' بندے کی زبان پر اس کی حکمت کا اظہار کی زبان سے ہی ہو سکتا ہے اور یہی وہ کلام ہے جس کے معنی طرف حضرت علی کا کلام اشارہ کرتا ہے۔

اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ظاہر سے مراد عربی فہم ہے اور باطن وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی اپنے کلام اور خطاب سے مراد ہو۔(۱) اب اگر کسی شخص کی اس سے وہی مراد ہو جو تفسیر کی گئی تو وہ صحیح ہے اور اس میں کوئی نزاع نہیں اور اگر ان کا ارادہ اس کے علاوہ کچھ اور ثابت کرنا ہو تو جو کچھ صحابہ اور مابعد والوں سے معلوم ہو چکا یہ اس پر امر زائد کا اثبات ہو گا جس کے لئے یقینی دلیل کا ہونا ضروری

۱- یعنی جو ان وسائل سے اس سے ملتے ہوں جن کی طرف سے اشارہ کیا گیا ہے' ورنہ کج رو لوگ اپنی ٹیڑھی میڑھی تاویلات کے متعلق یہ دعویٰ کر دیں گے کہ یہی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے' لیکن اس معاملہ میں بعض مقامات پر کافی بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابن عباس اور حضرت عمرؓ کے ذکر کردہ مسئلہ میں ہے اور جلد ہی مؤلف بعد والے مسئلہ کی فصل میں ظاہر د باطن پر دو شرطیں عائد کرے گا اور جو باطن سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو متعین کر دیتی ہیں اور اپنے تحقق سے کج رو اور تحریف کرنے والوں کے دعووں کو دور کر دیتی ہیں۔

ہے جو اس دعویٰ کو ثابت کر سکے کیونکہ وہ اصل ہے جس سے کتاب کی تفسیر پر حکم لگایا جا رہا ہے لہٰذا وہ ظنی نہ ہونی چاہئے اور جو کچھ اس سے استدلال کیا گیا ہے اگر اس کی سند درست ہو تو اس کی غایت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مراسیل کے سلسلہ میں جڑ جائے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اب ہم اللہ کی توفیق سے مذکورہ تفسیر کے مطابق ان دونوں (۱) (ظاہر اور باطن) کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

اور اس کی مثالیں ہیں جن سے باطلاق اس کا معنی واضح ہو جاتا ہے چنانچہ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (اپنی شوریٰ میں) شامل کر لیتے تھے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے ان سے کہا: "آپ نے اسے داخل کر لیا ہے اور اس جیسے بیٹے تو ہمارے بھی ہیں؟" حضرت عمرؓ نے انہیں جواب دیا "یہ بات اس کے علم سیکھنے کی وجہ سے ہے" پھر مجھے اس آیت کے بارے میں پوچھا:۔

اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ (۱/۱۱۰) جب اللہ کی مدد اور فتح آ گئی۔

تو میں نے کہا یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی بابت ہے جسے وہ خود خوف جانتے تھے۔" پھر آخر تک یہ سورت پڑھی حضرت عمرؓ کہنے لگے: اللہ کی قسم! میں بھی اس آیت سے وہی کچھ سمجھا ہو جو تم سمجھتے ہو۔"

اب اس سورہ کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ وہ اپنے پروردگار کی اس کی حمد کے ساتھ تسبیح بیان کیا کریں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی مدد کی اور انہیں فتح دی اور اس کا باطن یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ان کی موت کی اطلاع دی تھی۔

اور جب یہ آیت نازل ہوئی:۔

۱۔ یعنی ظاہر و باطن کی وہ تفسیر جسے وہ پسند کرتا ہے۔

اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ (۵/۳) — آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔

تو صحابہ خوش ہوئے اور حضرت عمر رو پڑے اور کہنے لگے ہر کمال کے بعد زوال ہوتا ہے اور اسے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی اطلاع سمجھا چنانچہ اس کے بعد آپ صرف اکاسی دن زندہ رہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَثَلُ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَوْلِیَآءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ (۲۹/۴۱) — ان لوگوں کی مثال جو اللہ کو چھوڑ کر دوسروں کو دوست بناتے ہیں لکڑی کی طرح ہے۔

تو کافر کہنے لگے: قرآن میں لکڑی اور مکھی کے ذکر کی کیا تک ہے؟ یہ اللہ کا کلام نہیں تو یہ آیت نازل ہوئی:۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا (۲/۲۶) — اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ کوئی بھی مثال بیان کرے وہ مچھر کی ہو یا اس سے بھی کسی کم تر چیز کی۔

گویا کفار نے صرف ظاہر کو لیا اور مراد میں نظر نہ کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ (۲/۲۶) — رہے مومن تو وہ جانتے ہیں کہ وہ ان کے پروردگار کی طرف سے حق ہے۔

اور یہ اسی سے ملتی جلتی ہے جو ہمارے زیر بحث ہے کہ کفار نے دنیا اور اس کے ساز و سامان کو صرف ظاہری نظر سے دیکھا جو کہ لعو و لعب اور ڈھلتا سایہ ہے اور اس سے وہ بات چھوڑ دی جو اس کا مقصود ہے کہ وہ صرف عارضی اور عبرت

کی جگہ ہے' رہنے کی جگہ نہیں۔ تفسیر کے گزشتہ(۱) بیان کے مطابق ہی اس کا باطن ہے۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (۷۴/۳۰) (جہنم پر انیس داروغے ہوں گے) تو کافروں نے صرف ظاہری تعداد پر نظر کی۔ ایک روایت کے مطابق ابو جہل کہنے لگا تم میں سے کوئی دس آدمی اس بات سے عاجز نہ ہوں گے کہ ان میں سے کسی ایک کو پکڑ لیں۔" تو اللہ تعالیٰ نے اس کے باطن کی اپنے اس قول سے وضاحت فرمادی :۔

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحٰبَ النَّارِ إِلَّا مَلٰٓئِكَةً... الی قولہ... وَلِيَقُوْلَ الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْكٰفِرُوْنَ مَاذَا أَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا؟ (۷۴/۳۱)

اور ہم نے دوزخ کے داروغہ فرشتے بنائے ہیں... تاآنکہ فرمایا... اس لئے کہ جن لوگوں کے دلوں میں (انفاق) کا مرض ہے اور کافر لوگ یہ کہیں کہ اس مثالی کے بیان کرنے سے اللہ کا مقصود کیا ہے؟

نیز فرمایا :۔

يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِيْنَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ (۶۳/۸)

منافق کہتے ہیں جب ہم مدینہ واپس گئے تو عزیز آدمی مدینہ سے ذلیل کو نکال دے گا۔

گویا انہوں نے ظاہری زندگی کو دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ (۶۳/۸)

عزت تو اللہ' اس کے رسول اور مومنوں کے لئے ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

۱۔ اور عنقریب تعارض کے بحث کے تیسرے مسئلہ میں مزید تفصیل آ رہی ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ (۳۱/۶) اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو بےہودہ باتیں خریدتا ہے۔

جب قرآن اتر رہا تھا جوکہ لوگوں کے لئے ہدایت اور محسنین کے لئے رحمت ہے تو ایک کافر نضر بن حارث نے اسے فارس کے اور جاہلیت کے قصوں اور غناء کے مشابہ قرار دیا گویا یہ بات اس باطن کا اعتبار نہ تھا جو اللہ نے نازل کیا تھا۔

اور اللہ تعالیٰ نے منافقوں کے بارے میں کہا:-

لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً فِيْ صُدُوْرِهِمْ مِّنَ اللّٰهِ (۵۹/۱۳) ان کے دلوں میں اللہ سے تمہارا ڈر بہت زیادہ ہے۔

اور یہ ان کی کم فہمی کی بات تھی کیونکہ جو شخص یہ جان لے کہ اللہ وہ ذات ہے جس کے ہاتھ ہرچیز کی بادشاہی ہے اور وہی امور میں تصرف کرنے والا ہے وہ فقیہ ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

ذَالِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ (۹/۱۲۷) یہ اس لئے کہ وہ ایسی قوم ہیں جو سمجھتے نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:-

صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ (۹/۱۲۷) اللہ نے ان کے دل پھیر دیئے کیونکہ وہ ایسی قوم ہیں جو سمجھتے نہیں۔

کیونکہ انہوں نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا کہ تم میں سے کوئی انہیں دیکھ تو نہیں رہا پھر وہ واپس لوٹ گئے۔

جان لیجئے کہ جب اللہ نے اس قوم سے فقہ و علم کی نفی کی تو یہ صرف اس لئے ہوا کہ انہوں نے ظاہر پر ہی اکتفا کر لیا اور مراد کا اعتبار نہ کیا اور جب اللہ نے یہ بات ثابت کر دی تو وہ اس لئے ہے کہ وہ اللہ کے خطاب سے اس کی مراد کو سمجھیں اور وہ اس کا باطن ہے۔

فصل

عربی لغت کے ایسے معانی کہ ان کے بغیر کسی معنی پر قرآن کے فہم کی بنیاد نہ پڑسکتی ہو' تو وہ معانی ظاہر کے تحت داخل ہوں گے۔

گویا بیانی مسائل اور بلاتحت سے متعلقہ منازع مسائل کا قرآن کے ظاہر سے کوئی متبادل نہیں ہوگا تو جب وہ اللہ تعالٰی کے ان اقوال میں ضیق اور ضائق کے درمیان فرق کو سمجھ لے:۔

يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا (۶/۱۲۰)(۱) اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہوا کر دیتا ہے۔

وَضَائِقٌۢ بِهٖ صَدْرُكَ (۱۱/۱۲) اس (خیال) سے تمہارا دل تنگ ہو۔

اور وہ (۲) فرق جو ندا کے وقت یا لفظ سے يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا (۳) یا يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا (۴) کے درمیان ہے اور وہ فرق جو يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ (۵) یا يٰبَنِيْۤ اٰدَمَ (۶) کے درمیان ہے۔

اور وہ فرق جو عطف کا حرف چھوڑنے سے پڑتا ہے جیسے:۔

۱- ضیق صفت مشبہ ہے جو ثبوت اور دوام پر دلالت ہے اور اس شخص کے حق میں ہے جسے اللہ نے گمراہ کرنے کا ارادہ کیا ہو' بخلاف ضائق کے کہ وہ اسم فاعل ہے جو کسی نئے وقوعہ پر دلالت کرتا ہے اور یہ وہ معاملہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش آیا۔

۲- اب یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ فرق ان تمام مثالوں کی طرف راجع ہے جو اس نے دوسرے معانی کی بیان کی ہیں جو بیانی تنازع ہیں یا بعض مثالوں میں وضعی معانی کی طرف راجع ہے۔

۳- خاص کر مدنی سورتوں میں۔

۴- خاص کر مدنی سورتوں میں۔

۵- تمام لوگوں کے لئے۔

۶- تمام لوگوں کے لئے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ (۱) كَفَرُوْا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ (۲/۶)	جو لوگ کافر ہوئے ان کے لئے برابر ہے کہ انہیں ڈرائے......

اور عطف کے حرف کے ساتھ......

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ (۳۱/۶)	اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو بے ہودہ باتیں خریدتا ہے۔

اور ان دونوں سے پہلے مومنوں کا وصف گزر چکا ہے۔

اور حرف عطف کے ترک کی مثال یہ آیات بھی ہیں:۔

مَا اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا (۲۶/۱۵۴)	تو ہمارے جیسا ہی ایک آدمی ہے۔
(۲) وَمَا اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا (۲۶/۱۸۶)	اور تو ہمارے جیسا ہی ایک آدمی ہے۔

۱- اس کے ماقبل سے مقصود کتاب کے حال کی وضاحت کا یقینی ہونا ثابت ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ اسی ضمن میں ان کفار کا بیان آگیا جو کفر و ضلالت پر مصر ہونے سے متصف ہیں۔ وہ یوں کہ نہ انہیں انذار فائدہ دے سکتا ہے اور نہ وہ کتاب سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ گویا یہ آیت اپنے ماقبل کی تکمیل ہے گویا یہ محل فصل ہے۔
لیکن ومن الناس کو اگر انہی سابقہ آیت سے ملایا جائے تو اس کا مقصود یہ ہے کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہدایت پانے والے اور ہدایت دینے والے' دوسرے گمراہ اور گمراہ کرنے والے۔ اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے۔ گویا یہ محل وصل ہے۔ اور مؤلف کے قول: "وکلاھما تقدمعلمہ...الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو تضاد کے شبہ کی وجہ سے وصل کا تقاضا کرتا ہے اس کا جامع ہونا معتبر ہوگا اور یہ بلاغت کے لحاظ سے متازع ہے اور اسی طرح ان کے بعد کی مثالیں ہیں۔ جیسے وہ عنقریب کہہ رہا ہے من الامور المعتبرۃ...الخ اگرچہ پہلے بیان شدہ حروف ندا اصل وضع اور ابتدائی معانی کے لحاظ سے آئے ہیں۔ اسی طرح فعل اور اسم فاعل کی دلالت کے بارے میں کہا جاسکتا ہے۔

۲- دونوں جملوں کے درمیان و کو اس لئے داخل کیا کہ اس بات پر دلالت ہو کا تسحیر اور بشریت دونوں باتیں رسالت کے منافی ہیں۔ رہی ما انت والی آیت تو اس کا قصد ہی یہ تھا کہ وہ جادو شدہ ہے اور اپنی بات کو اپنے جیسا بشر ہونے کے ساتھ مؤکد کیا اور کشف میں اور ہی وجہ بیان کی گئی ہے جو اس بات کی مقتضی ہے کہ ان دونوں آیات کو اپنے اپنے مقام کا اختصاص ہے۔ بات یہی ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ ان دونوں آیتوں میں دو الگ الگ قصے ہیں جو حضرت صالح اور حضرت شعیب

اور رفع (۱) اور نصب کے درمیان فرق ہے رفع جیسے قال سلام اور نصب جو اس سے پہلے قول میں ہے قالوا سلما اور نصیحت حاصل کرنے کے بارے میں مغل (۲) لانے سے' جیسے :-

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَكَّرُوْا (۷/۲۰۱)

جو لوگ پرہیز گار ہیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں۔

اور ابصار مصدر سے اسم فاعل لانے' جیسے فاذاھم مبصرون (۷/۲۰۱) (تو دل کی آنکھوں سے دیکھنے لگتے ہیں) کے درمیان فرق نیز اذا اور ان کے درمیان فرق سمجھنے سے جیسے :-

فَاِذَا جَآءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ (۳) قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ یَّطَّیَّرُوْا بِمُوْسٰى وَ مَنْ مَّعَهٗ (۷/۱۳۱)

جب انہیں کوئی آسائش حاصل ہوتی تو کہتے کہ ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر سختی پہنچتی تو موسیٰ اور ان کے رفیقوں کی بد شگونی بتلاتے۔

علیہ السلام سے متعلق ہیں۔ گویا فصل اور وصل دونوں اس حال کے مطابق ہیں جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ اگرچہ یہ دو قسموں میں ہیں۔

۱- رفع ثبات کے مقصد کے لئے گویا یہ سلام ان کے سلام سے بہتر ہو گا کیونکہ یہ دونوں جملہ اسمیہ ہیں۔

۲- کیونکہ تذکر مس شیطان کے بعد اور لمس کے سبب سے پیدا ہوتا بخلاف ابصار بالحق کے کہ وہ حق کو ثابت کرنے والا اور ان کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اسم فاعل ایسی حقیقت ہے جس میں فعل قائم ہوتا ہے البتہ کبھی مس شیطان اس پر پردہ ڈال دیتا ہے اور اس پردہ کے اٹھنے پر قضا کو پیدا ہوتا ہے جو ان پر اس حق کو روشن کر دیتا ہے جس پر وہ قائم رہنے کا عہد کئے ہوئے تھے یعنی اچانک ایک دم ہی بصیرت ان میں قائم ہو جاتی ہے بخلاف تذکر کے۔

۳- حسنتہ سے مراد وہ ہے جسے وہ اچھا سمجھتے تھے۔ جیسے خوشحالی' نرمی اور عافیت۔ چونکہ یہ بھلائیاں عموماً واقع ہوتی ہیں' اللہ کی رحمت کی سبقت کے سبب اللہ کی عنایت ایسی نعمتیں پھیلانے کی مقتضی ہوتی ہے اور یہ مستحق ہوتی ہیں تو ماضی کا صیغہ اذا کے ساتھ اور حسنتہ کی تعریف کے لئے لایا گیا اور چونکہ برائی جس سے مراد مصیبت کی اقسام ہیں' نادر الوقوع ہوتی ہیں۔ للذا تبعاً ہی ارادہ سے

اور جاء کم اور تصبھم کے درمیان فرق جب ماضی سے اذا کے ساتھ آئیں اور مستقبل سے ان کے ساتھ اسی طرح کا اللہ کا یہ قول ہے :-

وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ (۳۰/۳۶)

اور جب ہم لوگوں کو رحمت کا مزا چکھاتے ہیں تو وہ خوش ہوجاتے ہیں اور اگر انہیں کوئی برائی پہنچے جو ان کے اعمال کے سبب سے اس وقت وہ مایوس ہوجاتے ہیں۔

اس آیت میں فرحوا کہ اذا کے بعد اور یقنطون کو ان کے بعد لایا گیا ہے ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن کا متاخرین اہل بیان کے ہاں اعتبار کیا گیا ہے تو جب اسے عربی زبان سیکھنے میں ان سب باتوں کا فہم حاصل ہوجائے تو اسے قرآن کے ظاہر کا فہم حاصل ہوجائے گا۔

یہیں سے قرآن کا معجزہ ہونا معلوم ہوجاتا ہے جو کہتے ہیں کہ یہ اعجاز فصاحت کی وجہ سے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۲/۲۳)

اور اگر تم اس چیز میں شک کرتے ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس جیسی کوئی سورت بنا لاؤ۔

نیز فرمایا :-

اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ

یا وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسے گھڑ لایا ہے آپ ان سے کہئے کہ تم بھی ایسی دس سورتیں گھڑ لاؤ اور اللہ کے علاوہ جسے بھی تم بلا سکتے ہو بلالو۔

متعلق ہوتی ہیں کیونکہ اللہ کی عنایت کے مطابق سزا صرف اعمال کے بدلے میں دی جاتی ہے تو شک کا لفظ جو فعل مستقبل کے لئے ہے اور سیئۃ کی تنکیر ہے' لایا گیا۔

اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ اعجاز فصاحت کی وجہ سے ہو کسی دوسری وجہ سے نہ ہو کیونکہ انہیں فصاحت کی اتنی مقدار نہیں عطا ہوئی تھی۔ انہیں اتنی ہی عطا ہوئی تھی جس کی وہ تمام امور میں طاقت رکھتے تھے اور اس لئے بھی کہ انہیں دعوت تو دی گئی جبکہ ان کے دل اس باطنی معنی سے غافل تھے جو قرآن کے اتارنے سے اللہ کی مراد تھی۔ پھر جب انہیں اپنا عجز معلوم ہوگیا تو لانے والے کی صداقت معلوم ہوگئی اور یہ بات تسلیم کرنا پڑی اور یہ چیز توفیق اور اللہ کی مراد کے فہم (۱) سے تعلق رکھتی ہے۔

اور جو معنی بھی عبودیت کے وصف کی مخاطب سے تحقیق اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے اقرار کا تقاضا کرتے ہوں تو وہی معنی اس کا باطن مراد اور مقصود ہوں گے جن کی خاطر قرآن نازل ہوا۔

اور جو معنی بھی عبودیت کے وصف کی مخاطب سے تحقیق اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے اقرار کا تقاضا کرتے ہوں تو وہی معنی اس کا باطن' مراد اور مقصود ہوں گے جن کی خاطر قرآن نازل ہوا۔

اور یہ بات ابھی ذکر کردہ شواہد سے واضح ہوجاتی ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب یہ آیت اتری :۔

مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضٰعِفَهٗ لَهٗۤ اَضْعَافًا كَثِيْرَةً (۲/۲۴۵)

کون ہے جو اللہ کو قرضہ حسنہ دے کہ وہ اس کے بدلے اسے کئی گنا زیادہ دے گا۔

۱۔ یعنی جو اعجاز اس کی فصاحت پر مترتب ہوتا ہے اس کے نتیجہ کا مقصد کیا جائے اور وہ نتیجہ ان کے عجز کی بنا پر قرآن کی تصدیق اور اس کی مراد کو سمجھنے کی طرف رجوع ہے۔ لہذا جو چیز معاوضہ سے عجز اور اس کی صداقت کے اعتراف کی طرف لے جائے وہی ظاہر ہے جس کا نتیجہ اعتراف کا ثمرہ ہے اور وہ معانی کا فہم ہے جو بندے کے لئے عبودیت کے وصف اور اس کے موجبات کے قیام سے متحقق ہوتا ہے۔ یہی باطنی مراد اور قرآن کے اتارنے کا مقصود ہے۔

تو ابو الدحداح نے کہا: اللہ تعالیٰ کریم ہے۔ جو ہمیں اس نے عطا کیا اس میں سے ہم سے قرض مانگتا ہے اور یہ ایک حدیث کا مفہوم ہے اور یہود (۱) کہنے لگے ان اللہ فقیر و نحن اغنیاء گویا جو ابو الدحداح نے سمجھا دی اس کی فقہ تھی اور وہی باطنی مراد ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ابو الدحداح نے کہا: اللہ ہم سے قرض مانگتا ہے' حالانکہ وہ غنی ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں! اس لئے کہ تمہیں جنت میں داخل کرے۔" اور یہ قصہ حدیث (۲) میں مذکور ہے اور یہود کا فہم محض ظاہر عربی ہے زائد کچھ نہ تھا پھر انہوں نے بے نیاز پروردگار کے قرض مانگنے کو ایک محتاج بندے سے قرض مانگنے پر محمول کیا اللہ تعالیٰ ایسی باتوں سے ہمیں بچائے۔

اور ایک یہ کہ جن عبادات کا حکم دیا گیا ہے ان سے بلکہ تمام تر مامورات اور منہیات سے بندے سے صرف یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ اللہ نے اس پر جو انعامات کئے ہیں ان کا شکر بجا لائے آپ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں دیکھتے :-

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۶/۷۸)	اور اللہ نے تمہارے لئے کان' آنکھیں اور دل بنائے تاکہ تم شکر کرو۔

اور دوسری آیت میں ہے قلیلا ما تشکرون (تم کم ہی شکر کرتے ہو) اور شکر' کفر (ناشکری) کی ضد ہے گویا ایمان اور اس کی فروع شکر ہی ہیں گویا جب مکلف اس مقصد کے ساتھ تکلیف سرانجام دینے لگے گا تو خطاب کی مراد کا فہم ہی ہو گا اور اس کا باطن پوری طرح حاصل ہو جائے گا اگرچہ اس کے فہم صرف اس کے مال اور اس کے خون کی حفاظت کا مقتضی ہو گویا یہ مقصود سے خارج ہے اور خطاب کے ظاہر پر موقوف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

---

۱- اس آیت کے لئے روح المعانی کی طرف مراجعت فرمایئے۔

۲- اسے طبری میں ابن مسعود سے روایت کیا جس کا ملخص یہ ہے کہ اس گفتگو کے بعد ابو الدحداح نے ایک باغ اللہ تعالیٰ کو قرض دیا جس میں کھجور کے چھ سو درخت تھے۔

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ (۵/۹)

مشرکوں کو جہاں پاؤ انہیں مار ڈالو' انہیں پکڑ لو' ان کا محاصرہ کرو اور ان کے لئے ہر گھات کی جگہ پر بیٹھو۔

پھر فرمایا :-

فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ (۵/۹)

پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کی راہ چھوڑ دو۔

گویا منافق صرف معاملہ کا ظاہر ہی سمجھتا ہے کہ جن چیزوں میں مسلمان داخل ہوتے ہیں ان میں وہ بھی داخل ہوجائے یہ بات اس کے راہ چھوڑنے کا سبب بن جائے گی لہٰذا وہ دیوی عادات کی حد تک ہی ان پر عمل کرتا ہے۔ ان لوگوں نے اس سے اس مقصود کو چھوڑ دیا جسے قرآن نے واضح کیا کہ وہ اللہ کی بے چون و چرا بندگی اور خدمت پر تیار رہتا ہے تو جب نماز سے اللہ کے لئے خضوع اور اس کے حکم کی تعظیم کے ساتھ شکر کا لازمی ہونا سمجھ میں آتا ہو تو جو شخص ان امور سے عاری ہوکر نماز ادا کرے گا اسے ان لوگوں سے کیسے شمار کیا جاسکتا ہے جو قرآن کا باطن سمجھتے ہیں؟ اور جب اس کے مال پر عمال گزر جائے تو اس پر بہت سے مال سے تھوڑا مال خرچ کرکے نعمت کا شکر واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ خرچ کیا ہوا مال بھی زیادتی کے ساتھ اس پر لوٹ آتا ہے اب جو شخص زکوٰۃ کی ادائیگی سے فرار کرتے ہوئے سال کے شروع میں مال ہبہ کردے تو اس کا مقصود فرار ہی ہوگا۔ وہ نعمت کا شکر کرنے والا کیونکر ہوسکتا ہے؟ اسی طرح جو شخص بیوی کو محض اس لئے پریشان کرے کہ اس سے اس کی خوشی کے بغیر مہر کی رقم لے لے تو اسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عامل کیسے شمار کیا جاسکتا ہے :-

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ (۲/۲۲۹)

ہاں اگر میاں بیوی کو خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو بیوی اگر رہائی کی خاطر کچھ دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں۔

حتیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے معنی پر چل سکے :-

فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ھَنِیْئًا مَّرِیْئًا (۴/۴)

ہاں اگر بیویاں اپنی خوشی سے تمہیں کچھ چھوڑ دیں تو تم پر کوئی گناہ نہیں۔

یہیں سے اس معنی سے ملتے جلتے مسائل حیل چل نکلتے ہیں کیونکہ جس نے باطن کو سمجھ لیا کہ جس چیز سے وہ مخاطب کیا گیا ہے وہ اللہ کے احکام پر ایسے حیلے نہیں بناتا کہ وہ تبدیلی اور تغیر تک جا پہنچے اور جو شخص صرف ظاہر پر رک جائے اور معنی مقصود کی طرف توجہ ہی نہ کرے تو ایسا شخص دور کی گمراہیوں میں جا پڑا۔

اور ایسے ہی اس سے ملتے جلتے بدعی مسائل بھی چل نکلتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو متشابہ آیات کی اس لئے اتباع کرتے ہیں کہ اس سے فتنہ ڈھونڈیں بلکہ مراد اصلی کا پتہ لگائیں جیسا کہ خوارج نے حضرت علی سے کہا: (۱) بے شک تم نے اللہ کے دین میں مخلوق کو حکم بنایا ہے جبکہ اللہ فرماتا ہے ان الحکم الا للہ (حکم تو صرف اللہ ہی کے لئے ہے) نیز انہوں نے کہا: "تم مومنوں کی امارت سے از خود سبکدوش ہو گئے لہٰذا اب تم کافروں کے اسیر ہو۔" اور ابن عباس سے کہنے لگے: تم اس سے بحث نہ کرو۔ یہ ان لوگوں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :-

---

۱- یہ اور جو کچھ اس کے مابعد کے قول فلو نظر...الخ میں آرہا ہے وہ ساقط شدہ جملہ کی تضمن کی تائید کرتا ہے جو کہ بحث احکام کے دوسرے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ (۴۳/۵۸) یہ ان لوگوں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے بلکہ وہ جھگڑا کرنے والے لوگ ہیں۔

اور جیسا کہ اہل تشبیہ نے اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق گمان کیا جب انہوں نے ظاہری کو لیا: تجری باعیننا (وہ کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی تھی مما عملته ایدینا (جسے ہمارے ہاتھوں نے بنایا) وھوا السمیع البصیر (اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) والارض جمیعا قبضته یوم القیامته (اور قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی) تو انہوں نے مخلوق پر قیاس کرتے ہوئے حکم لگادیا اور جیسے چاہا زیادتی کی۔

اور اگر خوارج یہ دیکھ لیتے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے دین میں خلق کو حکم بنایا ہے جیسے :-

يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۵/۹۵) تم میں سے دو شخص جو اس کا فیصلہ کریں۔

فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا (۴/۳۵) تو ایک حکم مرد کے اہل ہے اور ایک بیوی کے اہل سے مقرر کرلو۔

تو انہیں معلوم ہوجاتا کہ اللہ کا قول ان الحکم الا للہ اس کے منافی نہ تھا جو حضرت علی نے کیا کیونکہ وہ بھی اللہ کے احکام سے ایک حکم تھا اور مردوں کا حکم بننا بھی اللہ اکیلے کے حکم بننے کی طرف راجع ہے اور اسی طرح جو اس کی مثل ہو جو حضرت علی نے کہا اور اگر خوارج یہ سوچ لیتے کہ امر سے نام مٹانے سے اس کی ضد کا اثبات لازم نہیں آتا تو وہ حضرت علی کو امیر الکافرین نہ کہتے اسی طرح اہل تشبیہ کا معاملہ ہے اگر انہیں مذکورہ آیات میں لیس کمثله شئی (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں) کے معنی متحقق ہوجاتے تو ان کے بواطن کو سمجھ جاتے کیونکہ پروردگار مخلوق کی سمتوں سے منزہ ہے۔

مختصراً جو شخص بھی گمراہ ہوا اور صراط مستقیم سے ہٹا تو اسی حساب سے جس قدر وہ علما اور فہما قرآن کے باطن سے غافل رہا اور جو راہ حق سے ہمکنار ہوا وہ بھی اس حساب سے جس حد تک اس نے قرآن کے باطن کو سمجھا۔

نواں مسئلہ

ظاہر وہ ہے جو خالصتہ عربی زبان کا مفہوم اور اس میں اشکال نہ ہو کیونکہ موافق و مخالف سب اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں نازل ہوا ہے چنانچہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّھُمْ یَقُوْلُوْنَ اِنَّمَا یُعَلِّمُہٗ بَشَرٌ (۱۶/۱۰۳)

ہم جانتے ہیں کہ کافر کہتے ہیں کہ محمد کو تو کوئی آدمی سکھلاتا ہے۔

پھر ان کافروں کے اس بیان کا جواب یوں دیا :-

لِسَانُ الَّذِیْ یُلْحِدُوْنَ اِلَیْہِ اَعْجَمِیٌّ وَّھٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُّبِیْنٌ (۱۶/۱۰۳)

جس شخص کی طرف یہ کافر نسبت کرتے ہیں اس کی زبان تو عجمی ہے اور یہ ٹھیٹھ عربی زبان ہے۔

مباحثہ میں یہ جواب شرط جواب پر ہے کیونکہ وہ علی وجہ البصیرت یہ تسلیم کرتے تھے کہ قرآن انہیں کی زبان میں ہے اور جس بشر کا یہاں ذکر ہے اور ایک نصرانی عالم تھا جو اسلام لے آیا یا وہ مسلمان تھے جو فارسی تھے اور اسلام لائے یا کوئی اور تھا جس کی زبان عربی نہ ہونے پر ان سب کا اتفاق تھا نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ ءَ اَعْجَمِيٌّ وَّ عَرَبِيٌّ (۴۱/۴۴)

اگر ہم اس قرآن کو عجمی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیات کھول کر کیوں بیان نہیں کی گئیں؟ کیا (خوب کہ قرآن تو) عجمی اور (مخاطب) عربی ہیں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ انہوں نے اس کی طرح کوئی بات نہ کہی تھی جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن ان کے نزدیک انہی کو عربی میں تھا اور جب یہ ثابت ہو گیا تو قرآن کے الفاظ کو محض عربی زبان کے الفاظ ہونے کی حیثیت سے سمجھتے تھے اگرچہ اس کی مراد کے مفہوم پر وہ متفق نہ تھے کیونکہ قرآن کے ظاہر پر عربی زبان کے مفہوم کے علاوہ کوئی زائد شرط عائد نہیں کی جاسکتی۔

اندریں صورتحال قرآن سے ہر وہ مستنبط چیز جو عربی زبان کے مطابق نہ ہو اس کا علوم (۱) قرآن سے کچھ تعلق نہ ہو گا نہ وہ قرآن سے مستفاد ہے اور نہ ہی اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرے وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے اور اس معنی کی وضاحت کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔ (۲) والحمد للہ۔

اس فصل کی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ کسی نے ایسا دعویٰ کیا جس کا کچھ تعلق نہ تھا کہ قرآن میں اس کا نام دیا گیا ہے جیسے بیان بن سمعان اس کا گمان تھا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ھذا بیان للناس میں بیان سے مراد وہ خود ہے اور یہ اتنی غلط بات ہے جس سے بڑھ کر اور کوئی بات نہیں ہو سکتی اور جہالت پر خاموش رہنا ایسے فضول افترا سے بہتر ہے اور اگر عربی زبان کا لحاظ رکھا جائے تو ہر لحاظ سے (۳)

۱- بعد والی فصل میں اس کی مزید وضاحت اور ثبوت آئے گا۔

۲- وضع الشریعۃ للافہام کی دوسری نوع ہیں۔

۳- غالباً اصل لفظ میں جملتھم کے بجائے من جملتہ اولتھم ہے۔ یعنی اس کے متبعین اس شخص کے متعلق اپنے گمان باطل کی صحت پر اسے دلیل سمجھتے تھے لیکن اس نے اپنی رسوائی کی اور اپنا عیب

وہ احمق شمار ہوگا لیکن اس نے ہر پہلو سے اپنے عیب کو ظاہر کر دیا۔ اللہ ہمیں عافیت میں رکھے اور اپنے کرم سے ہماری عقل اور دین کو محفوظ رکھے جب اس آیت میں بیان کو علم قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے اس قول ھذا بیان للناس کے کیا معنی بنیں گے؟ جیسے کہا جائے "یہ لوگوں کے لئے زید ہے اور ایسی ہی غلطی اس شخص نے کی جس نے اپنا نام کسف رکھ لیا پھر کہنے لگا کہ اس آیت میں کسف سے مراد میں ہوں :-

وَاِنْ یَّرَوْا کِسْفًا مِّنَ السَّمَآءِ سَاقِطًا (۵۲/۴۴) — اور اگر آسمان سے کوئی ٹکڑا گرتا دیکھیں۔

پھر اس کے اس فاسد گمان کے مطابق آیت کے کیا معنی ہوئے؟ جیسے آپ کہیں "اور اگر آسمان سے کوئی آدمی گرتا دیکھیں تو کہیں کہ یہ تو تہ بہ تہ بادل ہے۔"

اللہ تعالیٰ ان ظالموں کی باتوں سے بلند و برتر ہے۔

اور بیان بن سمعان وہی شخص ہے جس سے (۱) بیانیہ' فرقہ منسوب ہے۔ ابن قتیبہ کا اس کے متعلق گمان یہ ہے کہ یہی پہلا شخص ہے جو خلق قرآن کا قائل تھا اور کسف وہ ہے جو ابو منصور ہے منصوریہ فرقہ اس کی طرف منسوب ہے۔

کسی عالم نے بیان کیا ہے کہ عبیداللہ شیعی جو مہدی کے نام سے موسوم ہوا جب افریقہ کا بادشاہ بنا اور اس پر قبضہ جمالیا تو اس کے دو ساتھی تھے جو کتامہ کے باشندے تھے وہ اپنے معاملہ میں ان دونوں سے مدد لیتا تھا ان میں سے ایک کا نام

ظاہر کر دیا۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ ان پیروکاروں نے اس کے اس قول کو کہ اللہ نے اپنی کتاب میں اس طرف اشارہ کیا ہے' معتبر نہ سمجھا اور اپنے عقیدہ میں اسے دلیل نہ بنایا کیونکہ وہ ظاہر و باطن دونوں صورتوں میں راہ سے دور ہو گیا تھا اور کتاب التقاصد میں یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ مثال ایسی ہے جس میں لفظاً اور معناً تاویل کی صحت کی شروط مفقود ہیں۔

یہ رافضیوں کا فرقہ ہے۔ اسے خالد القسری نے قتل کر کے لوگوں کو اس کے شر سے نجات دی۔

نصراللہ اور دوسرے کا نام فتح تھا۔ وہ ان سے کہتا تھا تم دونوں وہی شخص ہو جن کا اللہ نے اپنی کتاب میں یوں ذکر کیا ہے :۔

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱۱۰/۱) جب اللہ کی مدد اور فتح آگئی۔

لوگوں نے اسے کہا کہ کتاب اللہ کی ان آیات پر تو عمل ہو چکا ہے تو اس نے اپنی بات کو اللہ کے اس قول کی طرف بدل دیا۔

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳/۱۱۰) تم بہترین امت جو لوگوں کے لئے پیدا کئے گئے ہو۔

وہ کہتا کہ کتامہ والے بہترین امت ہیں جو لوگوں کے پیدا کئے گئے ہیں۔

اب جس شخص میں کچھ بھی عقل ہو وہ ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ مذکورہ نصراللہ اور فتح تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے تو اب معنی یہ بنے گا کہ :اے محمد! جب آپ فوت ہو جائیں گے تو بعد میں یہ دو شخص پیدا ہوں گے تو آپ دیکھیں گے تو لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں لہٰذا آپ تسبیح بیان کریں......" اب دیکھئے جو اس شیعہ نے یہ جھوٹ گھڑا اس میں کس قدر تناقض ہے؟ اللہ اسے غارت کرے!

اور متکلمین میں سے کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے لئے نو آزاد عورتیں سے نکاح کرنا جائز ہے اس نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا:

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (۴/۳) جو عورتیں تمہیں پسند ہوں دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو

اور جو شخص عربی زبان کی وضع فہم رکھتا ہو وہ مثنیٰ اور ثلاثہ اور رباع کے متعلق ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

اور ایک وہ شخص ہے جس نے کہا کہ سور کی چربی اور چمڑا حلال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے :۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ (۵/۳) — تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

گویا اللہ نے اس کے گوشت کے علاوہ کسی چیز کو حرام نہیں کیا۔ حالانکہ گوشت میں چربی وغیرہ شامل ہوتی ہے لیکن چربی میں گوشت شامل نہیں اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول:-

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (۲/۲۵۰) — اس کی کرسی آسمان اور زمین سب پر حاوی ہے۔

میں کرسی کی تفسیر علم سے کی اور استدلال ایک بیت سے کیا جس کے معنی بھی نہیں اور وہ بیت یہ ہے۔

ولا یکرسی ء علم اللہ مخلوق — اور مخلوق میں سے کوئی بھی اللہ کے علم کو جان نہیں سکتا۔

گویا اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے پاس تھا اور وہ شخص حقیقتاً علم نہیں رکھتا تھا حالانکہ کرسی ھمزہ کے ساتھ ہے جبکہ کرسی ء ہمزہ کے بغیر ہے۔

اور کسی نے اللہ کے قول:

وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى (۲۰/۱۲۱) — آدم علیہ السلام نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی تو بھک گئے۔

میں غویٰ کی تفسیر تخم سے کی ہے کہ یہ درخت کھانے سے آدم علیہ السلام کو بدہضمی ہوگئی اس نے اسے عربوں کے اس قول سے اخذ کیا: فغوی الفصیل یغوی غوی (اونٹ کے بچے کو بدہضمی ہوگئی) جبکہ اسے ایسا دودھ پینے سے بدہضمی ہو جائے جو فاسد ہو :کیونکہ غوی الفصیل میں غوی فعل کے وزن پر ہے اور جو قرآن میں ہے وہ فعل کے وزن پر ہے اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول ولقد ذرانا لجھنم کا معنیٰ کیا ہے کہ ہم جہنم میں ڈال دیں گے گویا وہ ان کے پاس ہوگا اور یہ

معنی ذرتہ الریح سے ماخوذ ہے حالانکہ قرآن میں مذکور ذرا ہمزہ کے ساتھ ہے اور یہ ذرا ہمزہ کے بغیر ہے۔

اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول :۔

وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرٰہِیْمَ خَلِیْلًا (۴/۱۲۵) اور اللہ نے حضرت ابراہیم کو اپنا دوست بنالیا۔

میں خلیل کا معنی اس کی رحمت کا محتاج کیا ہے جو خلتہ سے ماخوذ ہے (خ کی فتح سے) اور اس نے زہیر کے اس قول سے احتجاج کیا ہے وان اتاہ خلیل یوم مسئلہ (اگر مانگنے کے دن اس کے پاس کوئی حاجت مند آئے۔) ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ پھر اس قول حضرت ابراہیم کی کیا فضیلت ہوئی کیا وہ یہ نہیں جانتے کہ سب لوگ ہی اللہ کے محتاج ہیں؟ کیا اس آیت میں حضرت ابراہیم کے لئے خلیل اللہ کا لفظ ایسے ہی نہیں آیا جیسے موسیٰ کلیم اللہ اور عیسیٰ روح اللہ ہیں؟ اور اس کی شاہد یہ حدیث ہے "اگر میں اپنے پروردگار کے علاوہ کسی کو خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔ بے شک تمہارا ساتھی (یعنی آپ خود) اللہ کے خلیل ہیں۔" (۱)

اور یہ باتیں اہل کلام کی ہیں جو رائے کے پیچھے پڑ کر منقولات کو نظرانداز کردیتے ہیں اور یہ بات انہیں کلام اللہ کی تحریف تک جاپہنچاتی ہے جس کی شہادت نہ عربی الفاظ دیتے ہیں اور نہ وہ اس کی مراد کے لئے دلیل ہوتا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں اور میں نے زیادہ مثالیں صرف اس لئے پیش کی ہیں کہ ان کے علاوہ ایسی یا اس سے قریب تر دوسری باتوں پر آپ کو تنبیہہ ہوجائے اگرچہ یہ عربی زبان کے مقصود اور جو معنی آپ جانتے ہیں ان سے خروج تھا۔

۱- مسلم کی روایت ہے لیکن اس میں غیر ربی کے الفاظ نہیں ہیں۔

فصل

باطن وہ ہے جو خطاب کی مراد ہو اور یہ بات بھی اس سے پہلے مسئلہ میں واضح ہو چکی ہے لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں :

ایک یہ کہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق وہ مراد ظاہر کے مطابق درست ہو اور عربی زبان کے مقاصد پر جاری ہو(۱) اور دوسری یہ کہ نص اس کی شاہد ہو یا کسی دوسرے مقام پر ایسا ظاہر ہو جو اس کی صحت کی شہادت دے اور اس ظاہر کا کوئی معارض نہ ہو۔

پہلی شرط کے مطابق قاعدہ سے قرآن کا عربی ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر اس کا فہم ایسا ہو جو کلام عربی کے مطابق نہ ہو تو قرآن کو عربی سے موصوف نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے بھی کہ اگر کوئی ایسا مفہوم قرآن سے چمٹا دیا جائے جو نہ اس کے الفاظ میں ہو نہ ہی معانی میں ہو تو وہ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور جو مفہوم اس طرح کا ہو اسے حقیقتاً قرآن کی طرف منسوب کرنا درست نہیں کیونکہ اس کی نسبت قرآن کی طرف نہیں اور اس کے مدلول کی قرآن کی ضد کی طرف نسبت کرنا بہتر ہو گا اور جب دونوں میں کسی ایک کو ترجیح دینے والی کوئی چیز نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ثابت کرنا تحکم اور قرآن پر افترا ہو گا اس صورت میں اس کا قائل اس گناہ میں داخل ہو گا جو اللہ کی کتاب میں علم کے بغیر کوئی بات کہتا ہے اور قرآن کے عربی ہونے سے متعلق مذکورہ دلائل یہاں بھی جاری ہوں گے۔

دوسری شرط یا اگر کسی دوسرے مقام پر اس کا شاہد نہ ہو یا شاہد تو ہو مگر اس کا کوئی معارض ہو تو وہ ایسے ہی دعووں میں سے ہو گا جو قرآن پر کئے جاتے ہیں اور مجرد دعویٰ باتفاق علماء غیر مقبول ہوتا ہے

۱۔ یعنی وہ اس طرح چلے......

ان دو شرطوں سے اس کی باطن ہونے کی صحت واضح ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کیونکہ یہ دو شرطیں اس معاملہ میں بہت کافی ہیں بخلاف ان باتوں کے جو باطنیہ تفسیر کرتے ہیں کہ نہ تو وہ علم باطن سے کچھ تعلق رکھتی ہیں اور نہ علم ظاہر سے۔

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وورث سلیمان داوٗد" کے بارے میں کہا کہ امام نبی کے علم کا وارث ہوتا ہے اور جنابت کے معنی یہ بتلایا کہ جواب دینے والا جلدی سے اس شخص پر راز کو ظاہر کردے جو ابھی اس کے حقدار ہونے کے مرتبہ کو نہ پہنچا ہو اور غسل کا معنی تجدید عہد ہے اور اس شخص پر لازم ہے جو یہ کام کرے اور طہور کا معنی امام کی متابعت کے سوا ہر مذہب کے اعتقاد سے پاک صاف ہونا ہے اور تیمم کا مطلب ماذون سے لےکر داعی یا امام کے ہاں حاضر ہونا ہے اور صیام کا مطلب راز بتلانے سے رکے رہنا ہے اور الکعبۃ کا مطلب نبی' باب کا مطلب علی' صفا کا نبی اور مروہ کا علی اور قلبیہ کا داعی کی بات ماننا اور سات طواف کا مطلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سات اماموں کے پورا ہونے تک طواف ہے اور "پانچوں نمازیں" چاروں اصول اور امام پر دلائل ہیں اور "نار ابرھیم" سے مراد نمرود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ۔ اور اسحاق ذبیح تھے' انہیں پر عہد لیا گیا تھا اور عصا موسیٰ وہ حجت ہے جو جادوگروں کے شبہ کو نگل گئی تھی اور "دریا کے پھٹنے" سے مراد وہ افتراق ہے جو ان میں پڑ گیا اور موسیٰ علیہ السلام کو اس کا علم ہوا اور یم کا معنی عالم اور "بادلوں کے سایہ کرنے" کا مطلب موسیٰ علیہ السلام کا ان کی ہدایت کے لئے امام مقرر کرنا' اور من وہ علم جو آسمان سے نازل ہوا اور سلویٰ داعیوں میں سے ایک داعی تھا اور "چچڑی' جوئیں اور مینڈک" سے مراد موسیٰ علیہ السلام کے سوالات اور وہ الزامات ہیں جو ان پر مسلط ہوئے اور "پہاڑوں کی تسبیح سے مطلب دین کے بارے میں سخت لوگ اور "وہ جن جن پر سلیمان علیہ السلام کی حکومت تھی۔" اس زمانہ کے باطنی تھے اور

''شیاطین'' وہ ظاہری ہیں جو مشقت کے کاموں پر لگے ہوئے تھے اور باقی سب پاگل پن کی باتیں جو منقول ہیں یہ عین خرابی اور سننے والے کے لئے استہزاء کی باتیں ہیں- اللہ تعالی ہمیں ایسی رسوائی سے پناہ میں رکھے- قتبی کہتے ہیں کہ بعض اہل ادب کہا کرتے تھے کہ روافض نے قرآن مجید کی جو تفسیر کی ہے وہ مکہ کے ایک شخص کی اس تاویل کے مشابہ ہے جو اس نے ایک شعر کی کی تھی- ایک دن وہ کہنے لگا: میں نے بنو تمیم سے زیادہ جھوٹا کبھی نہیں سنا- وہ سمجھتے ہیں کہ یہ جو کسی کہنے والے نے کہا ہے ؎

بیت زرارة محتبب بفنائه ومجاشع وابو الفوارس نهشل

''وہ ان میں سے کسی آدمی کے حق میں ہے' اسے کہا گیا: تو اس شعر کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ کہنے لگا: البیت تو بیت اللہ ہے اور زرارہ کا معنی حج (۱) ہے- اسے پوچھا گیا کہ مجاشع؟ کہنے لگا: زمزم پانی کا حریص بن گیا- اسے پوچھا گیا ابوالفوارس؟ کہنے لگا: ابوقبیس- پھر پوچھا گیا: فنهشل؟ کہنے لگا اس کی (۲) جوانی بوڑھی ہوگئی' وہ کچھ دیر چپ رہا- پھر کہنے لگا: ہاں کعبہ کا چراغ بوڑھا ہوگیا کیونکہ وہ عبا اور سیاہ تھا اور یہی نہشل ہے''

فصل

قرآن کریم میں اشکال والی تفاسیر بھی واقع ہیں- ممکن ہے کہ وہ اس قبیل سے ہوں' یا صحیح باطن کے قبیل سے ہوں اور وہ اہل علم میں سے ہی کچھ لوگوں کی طرف منسوب ہیں اور کچھ سلف صالح کی طرف منسوب ہیں-

ایسے مقامات میں سے ایک فواتح سور (حروف مقطعات) ہیں جیسے الم' المص' حم وغیرہ جن کی تفسیر کئی چیزوں سے کی گئی ہے- ان میں کچھ چیزوں کا تو صحیح معنی پر جاری ہونا معلوم ہوتا ہے اور کچھ ایسی نہیں- لوگ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ: الم میں سے الف سے مراد اللہ' ل سے مراد جبریل اور م سے مراد محمد ﷺ ہیں- یہ بات اگر نقل میں درست بھی ہو تو بھی اشکال والی ہے کیونکہ کلام عرب میں تصرف کا یہ انداز ہرگز نہیں- ایسے حروف تو صرف اس وقت آتے ہیں جب ان پر کوئی لفظی یا حالی دلیل ہو- جیسے شاعر نے کہا ؎

قالوا جمیعاً کلهم بلافا ولا ارید الشر الا ان تا

اور الم میں قول (۳) ایسا نہیں- نیز خارج سے بھی کوئی ایسی دلیل نہیں جو اس پر دلالت کرتی ہو کیونکہ اگر اس کی دلیل ہوتی تو عادت اس کی نقل کا تقاضا

۱- درست لفظ حج کے بجائے الحجر ہے (ح کی کسرۃ) جیسا کہ ابن قتیبہ سے روایت ہے-
۲- ایک روایت اشد ھا ہے یعنی اپنے معنی کے بیان میں بہت مشکل-
۳- ان تینوں مثالوں کے دلائل لفظی ہیں اور الم میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اس تفسیر پر لفظ سے دلالت کرتی ہو اور مؤلف کے قول ایضا کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے کوئی خارجی قرینہ بھی نہیں اور جیسے اس نے دلیل حالی کا نام دیا ہے اس کا مطلب غیر مقالی ہے اور اس کا قول لوضح (؟) اس معنی میں اضافہ کرنے کی تاکید ہے- گویا راجح بات یہی ہے کہ فواتح السور ایسے متشابہات ہیں جو اللہ کے علم سے مختص ہیں-

کرتی۔ اس نے کہ یہ ان مسائل سے ہے جس کی نقل کے لئے کافی محرکات ہیں' اگر یہ ان چیزوں سے ہو جن کا تفسیر کرنا درست ہے یا اس کے معنی کو سمجھانے کا قصد کیا جاسکتا ہے اور جب ان میں سے کچھ بھی ثابت نہیں تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فواتح سور متشابہات کی قبیل سے ہیں اور اگر اس کی دلیل ثابت ہو جائے جو اس پر دلالت کرتی ہو تو وہی کچھ ہو جائیں گے۔

اور ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ان سے مراد حروف ہجی کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ قرآن انہیں حروف کی جنس میں نازل شدہ ہے اور عربی زبان میں ہے اور یہ قول پہلے سے اقرب ہے جیسا کہ یہ منقول ہے کہ یہ فواتح اسرار ہیں جن کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہ سب سے زیادہ واضح قول ہے۔ گویا یہ متشابہات کی قبیل سے ہیں۔ اور ایک جماعت نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان سے مراد اعداد ہیں جو اس ملت کی مدت پر تنبیہہ ہیں اور سیرت کی روایات اس معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ قول اس بات کا محتاج ہے کہ عرب لوگوں میں حروف مقطعات کا یہ استعمال معروف تھا کہ وہ اعداد پر دلالت کریں۔ عرب میں تو ایسی بات ہرگز موجود نہ تھی البتہ یہود میں اس کی اصل مل جاتی ہے جس حد تک کہ اصحاب سیر نے ذکر کیا ہے۔

آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ اگر ہم ان اقوال کے متقدمین کے معیار پر جانچیں تو یہ مشکل ہے۔ اسی طرح فواتح کے بارے میں جو اقوال مذکور ہوئے وہ اشکال میں ان سے بھی بڑھ کر ہیں۔ ان اشکالات کے باوجود نسبت کرنے والے انہیں اہل علم ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں بلکہ امور کے حقائق پر کشف و اطلاع کی طرف منسوب کرتے ہیں تاکہ جو دعویٰ وہ قرآن کے متعلق کرتے ہیں ان کے لئے وہ ثبات بن جائیں۔ ان کا بیشتر حصہ تو حضرت علیؓ ابن ابی طالب کی طرف کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہی علوم کی اصل اور دنیا و آخرت کے احوال پر مکاشفات کی منبع تھے۔ وہ یہاں تک نسبت کرتے ہیں کہ ای عرب کو اللہ نے جو اس طرح خطاب کیا ہے

اس سے اللہ کی مراد کو کوئی نہیں جان سکتا۔ جب یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ اجمالاً ان فواتح سے یہی مراد ہے تو اس بات کی کیا دلیل ہے کہ ان اعداد کو ایک دوسرے سے ضرب (۱) دینے سے اور مختلف وجوہ کی ترکیب سے ہر حال میں وہی مراد ہو اور ان اعداد کی نسبت چار طبائع کی طرف ہے اور یہی وجود میں کام کرنے والی ہیں' ہر مفصل کی مجمل اور ہر موجود چیز کا عنصر ہیں اور یہ لوگ اپنے تمام دعووں کو ایسی ترتیب میں مرتب کرتے ہیں جو کشف اور اطلاع پر محال ہو۔ نیز کشف کا دعویٰ شریعت میں کسی حال میں بھی دلیل نہیں جیسا کہ وہ غیر شرعی امور میں بھی دلیل نہیں ہوتا جیسا کہ اللہ کی توفیق سے اس کا بیان آرہا ہے۔

فصل

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ فہم قرآن کے بارے میں سہل بن عبداللہ سے کچھ ایسی باتیں منقول ہیں جنہیں قرآن کا باطن شمار کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول فلا تجعلو للہ اندادا کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے کہا کہ اندادا سے مراد اضدادا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اکبرالانداد نفس ہے جو اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے ہٹ کر اپنے مفادات اور ممنوع کاموں کے پیچھے پڑا رہتا ہے اور یہ چیز اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ نفس امارہ اندا کے عموم میں داخل ہے۔ حتیٰ

۱- اور یہ کہ اس طرح کے حساب سے پہلی اور پچھلی امتوں کی تواریخ واضح ہوتی ہے اور ان میں سے ایک یہ کہ محی الدین ابن عربی نے اپنی فتوحات میں وکل شیء احصیناہ کتابا کی تفسیر کرتے ہوئے ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اتنے علوم رکھ دیئے ہیں جنہیں ہم شمار نہیں کرسکتے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ میں نے کسی عالم سے پوچھا کہ آیا کوئی شخص ان علوم کی امہات کا صحیح طور پر احاطہ کرسکتا ہے؟ اس نے جواب دیا: ان کی ایک لاکھ نوع ہیں اور چھ سو نوع ہیں اور ان میں ہر نوع اتنے علوم کو حاوی ہے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

کہ اگر اسے الگ رکھا جائے تو معنی یہ بنیں گے: اللہ تعالیٰ کے لئے شریک نہ بناؤ' نہ بت کو نہ شیطان کو' نہ نفس کو اور نہ فلاں چیز کو۔ اور ظاہر کے لئے بہت اشکال ڈالنے والی بات ہے کیونکہ آیت کا سیاق اور اس کے قرائن کا ماحصل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انداد سے مراد بت اور ان کے علاوہ ہر وہ چیز تھی جس کی وہ عبادت کرتے تھے اور وہ اپنے نفوس کی عبادت تو نہیں کرتے تھے نہ ہی انہیں رب بنایا تھا۔ پھر بھی اس کی صحت کے لئے ایک پہلو ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ اس آیت کی تفسیر ہے تاہم اس شرعی اعتبار سے اسی مفہوم میں لائی گئی ہے (۱) جو ند کا ہے جس پر قرآن دو وجہوں سے شاہد ہے:-

ایک وجہ یہ ہے (۲) کہ دیکھنے والا کبھی آیت کے وہ معنی لیتا ہے جو اعتبار کے باب سے ہوں تو اسے ایسے مفہوم میں جاری کرتا ہے جس میں وہ آیت نازل نہ ہوئی

۱- یعنی ند کا مفہوم لائے اور اسے آیت میں جاری کرے۔ اگرچہ آیت اس معنی میں نازل نہ ہوئی ہو کیونکہ شرعاً اسی طرح معتبر ہے جس طرح اس میں نازل ہوا ہو اور اس اعتبار کے اجرائے کے لئے دو وجہیں شاہد ہیں۔ ایک تو فی نفسہ انداد و ارباب بنانے کے موضوع میں ہے اور دوسری اس سے بھی عام ہے اور وہ یہ ہے کہ جو آیات کفار کے حق میں نازل ہوں انہیں وہ مسلمانوں پر فٹ کرنے سے ڈرتے اور بچتے تھے۔ اسی لئے جو آیات خصوصاً کفار کے لئے آئیں جو انہیں ان لوگوں پر جو ان اوصاف سے متصف نہ ہوتے' لگانے سے پرہیز کرتے تھے اگرچہ وہ اصلاً مباحات سے ہوں جیسے دنیوی مفادات کے حصول میں فراخی۔

۲- یہ اسلوب میں انحراف ہے جو معنی کے اضطراب کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ اس لئے کہ کون الناظر فی معنی الایہ اخذ معنی۔ الی قولہ او یقاربہ یہ مقدار عام ہے اور وہ اس اعتباری معنی کے موضوع کی شرح ہے جس کی طرف صوفیہ نے توجہ کی ہے اور یہ پہلی جہت سے خاص نہیں بلکہ وہ دوسری جہت میں اور اس کے علاوہ ہر اس چیز میں جاری ہے جس میں اعتباری معنی کا لحاظ رکھا جائے۔ مناسب یہ تھا کہ مؤلف اس شرح کو اپنے بعد والے قول فی الاعتبار الشرعی سے پہلے لاتا۔ پھر کہتا: یہ ہے وہ اعتبار جس کا سہل نے اعتبار کیا اور اس کی شاہد دو وجہیں ہیں۔ ان میں سے ایک موضوع سے خاص ہے اور وہ پہلی آیت ہے فلتحلقته ند... الخ اور دوسری عام ہے اور وہ دوسری آیت ہے اور دوسری وجہ کے بارے میں کہتا ہے کہ اس آیت میں اہل اسلام کے لئے نظر و اعتبار ہے تو اہل اسلام اس کے معنی سے وہ معنی لے کر اسے اس میں جاری کرتے اگرچہ وہ اس بارے میں نازل نہ ہوئی ہوتی۔

تھی کیونکہ وہ اعتبار قصد میں اس آیت کو اکٹھا کر لیتا ہے یا اس کے قریب کر دیتا ہے کیونکہ ند کی حقیقت یہ ہے کہ اپنی مخالفت پر جاری شریک کے مخالف ہوتا ہے اور نفس امارہ کی بھی یہی پوزیشن ہے کہ وہ اپنے صاحب کو اپنے مفادات کی نگہداشت کا حکم دیتا ہے اور اپنے خالق کے حقوق کی نگہداشت کو روکنے والا یا اس سے غافل رہنے والا ہے۔ اور یہ وہی چیز ہے جسے سہل نے شریک کے مقابلے پر شریک مراد لیا ہے کیونکہ بتوں کو تو وہ بعینہ اسی معنی کے نصب کرتے اور اس اعتبار کی صحت کا شاہد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ (۹/۱۳) — انہوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے سوا رب بنالیا تھا۔

حالانکہ وہ عبادت اللہ ہی کی کرتے تھے اور ان کی نہیں کرتے تھے۔ تاہم وہ ان کے احکام بجالاتے اور جس چیز سے بھی وہ روکتے رک جاتے۔ جن چیزوں کو وہ حرام کہتے انہیں حرام سمجھتے اور جو چیزیں وہ ان کے لئے جائز قرار دیتے تھے انہیں حلال سمجھتے تھے۔ (۱) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ (۹/۱۳) — انہوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے سوا رب بنالیا تھا۔

اور یہی اس کی حالت ہے جو اپنی خواہش نفس کا متبع ہو۔

اور اس کی طرح ایسے کرتا جیسے مسئلہ ند کی ہے...... اگر وہ ایسا کرتا تو مقام واضح ہو جاتا اور کلام باربط ہو جاتا۔

۱- یعنی اس کے باوجود کہ حرام اور حلال کرنے والا صرف اللہ ہے تو جب نفس اپنے صاحب کو اپنی خواہش کے مطابق حکم دے جو اللہ کے احکام کو روکنے والا ہو تو اس میں اللہ کا ند (شریک) بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ اہل کتاب نے اپنے علماء کے احکام ماننے میں اور ان سے رک جانے سے شریک بنائے تھے جسے قرآن نے بیان کیا ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا وھذا ھوا شان المتبوع لھویٰ نفسہ۔

دوسری جہت: یہ آیت اگرچہ بت پرستوں کے حق میں نازل ہوئی ہے تاہم اس میں اہل اسلام نے بھی بالنسبت لمحہ فکریہ ہے۔ آپ حضرت عمرؓ کے اس قول کو نہیں دیکھتے جو انہوں نے اہل ایمان میں سے اس شخص کو کہا:(۱) جس نے دنیا میں کشادگی کر لی تھی۔ آپ نے اس سے کہا: تمہیں یہ آیت کہاں لے جائے گی:۔

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا؟ (۲۴/۰۲) تم اپنا پاکیزہ رزق اپنی دنیا کی زندگی میں لے چکے۔

اور آپ اپنی ذات کا اعتبار بھی اسی آیت سے کرتے۔ حالانکہ یہ کفار کے حق میں نازل ہوئی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ اَذْهَبْتُمْ (۲۴/۰۲) اور جس دن کافروں کو آگ پر پیش کیا جائے گا: لے چکے تم۔

اور یہ معنی عموم و خصوص میں ثابت ہیں۔ تو جب یہ صورت ہو تو فلا تجعلو للہ اندادا کو بالنسبت نفس امارہ کی طرف اتارنا درست ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

سہل سے ہی اس آیت کے بارے میں منقول ہے:

وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ (۲/۵۳) اور اس درخت کے نزدیک نہ جانا۔

۱- یہ اس حدیث سے ماخوذ ہے جو گزر چکی: اے خطاب کے بیٹے کیا ابھی تک تم شک میں ہو؟ یہ لوگ دنیا ہی میں اپنا رزق لے چکے...... گویا عموم و خصوص کی بحث میں اس بیان شدہ حدیث پر مبنی اعتبار پر قرآن نے شہادت دی ہے۔

کہ اس نے کہا: (۱) اللہ تعالیٰ کی فی الحقیقت درخت کو کھانا مراد نہ تھی بلکہ یہ تھی کہ اللہ کے سوا کسی اور چیز کا قصد دل میں موجود نہ ہو۔ یعنی کسی ایسی چیز کا قصد نہ کرنا جو میرے علاوہ ہو۔ سہل کہتے ہیں کہ آدم اس قصد اور تدبیر سے بچ نہ سکے تو انہیں جو کچھ پیش آنا تھا پیش آگیا۔ سہل کہتے ہیں کہ: اسی طرح جو شخص بھی کسی ایسی چیز کا مطالبہ کرے جو اس کا حق نہ ہو' اور اپنے نفس کی خواہشات پر نظر رکھتے ہوئے اسے دل میں جگہ دے' تو اس کی اس جبلی خواہش کے باوجود اللہ اسے اس سے محروم کر دیتا ہے۔ الا یہ کہ اللہ کسی پر رحم کر کے اسے اس کی تدبیر سے بچالے۔ اور اس کی اس کے دشمن اور تدبیر پر مدد کرے۔ سہل کہتے ہیں کہ آدم اپنے نفس کی اس تدبیر کو دل میں بسانے سے بچ نہ سکے کہ وہ جنت میں ہمیشہ ہیں۔ کیونکہ یہ ایک فرع (۲) میں آزمائش تھی (کسی اصل میں نہ تھی) جو دل کے سکون کی وجہ سے ان پر داخل ہوئی اور نفس کے وسوسہ کا سبب بنی۔ گویا سابقہ تقدیر سے خواہش نفس علم و عقل پر غالب آگئی' تا آخر کلام سہل۔

۱- مؤلف نے اپنے کلام کو اس آیت کی تفسیر اور اللہ تعالیٰ کے کلام کی مراد قرار دیا ہے کیونکہ اس میں دونوں سابقہ شرطیں پوری ہو جاتی ہیں۔ بخلاف سابقہ فصل کے مشمولات کے کہ اس کو مؤلف نے اشاری قرار دیا ہے اور یہ درست ہے۔ نیز اس کے بھی خلاف جو سہل ہی سے اس فصل کے بقیہ حصہ میں مذکور ہے کیونکہ وہ تو ان شرطوں کو قبول کرتی ہے اور نہ ہی اشاری معنی کو...... مگر اس کے قول یومنون بالغیب کو ایک وجہ پر کیونکہ اس میں دونوں سابقہ شرطیں پائی جاتی ہیں جو تفسیر کو درست قرار دیتی ہیں اور اس پر وہ اعتباری معنی منطبق نہیں ہوتے جو شرعی معانی سے اہل بصیرت کے لئے کھلتے ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا اور جیسے بعد والے مسئلہ میں آرہا ہے اور مؤلف کے قول مع ماجبلت الخ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی فطرت کے مطابق اس میں تصرف کرنا چھوڑ دے۔ اور یہاں وہ چیز ہمیشہ رہنے کے متعلق آدم علیہ السلام کی محبت تھی جو اس بات کا تقاضا کرتی تھی کہ آدم اپنی تدبیر سے اس کے اسباب حاصل کریں۔

۲- یعنی یہی جزئی۔ یعنی اللہ نے آدم کو اصول دین کی کسی اصل سے نہیں آزمایا کہ اس مخالفت میں اس امر کی توہین کا ارادہ رکھتا ہو کیونکہ یہ کام صغائر سے تھا' کبائر سے نہ تھا۔

اس آیت کے بارے میں سہل کا دعویٰ اس چیز کے خلاف ہے جو لوگوں سے مذکور ہے۔ لوگ اس آیت سے بنفسہ کھانے سے نہی مراد لیتے ہیں۔ اللہ کے علاوہ کسی اور بات کا قصد رکھنا مراد نہیں لیتے۔ اگرچہ یہ بھی منہی عنہ ہے۔ لیکن اس کی وجہ وہ ہوگی جس پر کوئی تفسیر جاری کرے۔ کیونکہ نہی صرف قرب سے تھی' کھانے سے متعلق نہی تصریحاً وارد نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا اس لفظ قرب میں اور جو اس کی تفسیر کی گئی ہے کوئی منافات نہیں ہے۔ علاوہ ازیں نہی کو محض نفس قرب پر محمول کرنا بھی درست نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی مناسبت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اس لئے بھی کہ یہ بات کسی نے نہیں کہی کہ نہی صرف قرب ہی سے تھی۔ وہ یا تو درخت تک پہنچ جانے اور کھانے سے تھی یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز کے لئے جو کھانے کی آرزو پیدا کرسکتی تھی اور یہ قصد کو دل میں بسانا تھا کیونکہ کھانے کے حصول میں اصل یہی تھی اور اس میں کیا شک ہے کہ نفع کو طلب کرنے یا دور کرنے کے لئے اللہ کے علاوہ کسی چیز کو دل میں بسانا منہی عنہ ہے۔ لہٰذا اس تفسیر کی وجہ ظاہر ہے۔ گویا سہل یہ کہہ رہا ہے کہ نہی محض کھانے کے عمل سے نہ تھی بلکہ اس بات سے تھی جو اللہ کے علاوہ دل میں جاگزیں ہوگئی۔ پھر اس کو کھانے کا سبب بن گئی۔ اگر آدم یہیں تک رک جاتے تو اللہ اکیلے کے لئے برقرار رہتے۔ لیکن جب انہوں نے ایسا نہ کیا اور درخت کے بارے میں ایسا خیال دل میں لائے تو اسی سے شیطان نے دھوکا دیا اور یہ جنت میں ہمیشہ رہنے کی آرزو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف لفظ عصیان کی نسبت کی۔ پھر آدم کی توبہ قبول کی کیونکہ توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے اور ان سے ایک تفسیر یہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے قول:

اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ (۳/۴۹)	بلاشبہ پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا۔

میں اس نے کہا کہ: بیت کا باطن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دل ہے جس پر وہی ایمان لاتا ہے جس کے دل میں اللہ تعالیٰ اپنی توحید اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی

ہدایت کی اقتداء کو مؤکد کر دے۔ اور یہ تفسیر بیان کی محتاج ہے کیونکہ یہ معنی ایسے ہیں جنہیں عرب نہ جانتے تھے' نہ اس میں کوئی ایسی جہت ہے کہ اس کا مجازی استعمال مناسب ہو' نہ ہی یہ کسی حال میں مساق سے کوئی مطابقت (۱) رکھتی ہے۔ تو پھر یہ تفسیر کیسے ہوئی؟ اور اس سے عذر یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جو قرآن کی تفسیر ہونے پر (۲) دلالت کرے۔ اور اس صورت میں اشکال زائل ہو جائے۔ رہی اس دعویٰ میں نظر تو اس کا بیان انشاء اللہ ضرور آگے آرہا ہے۔

(۳)

اور ایک اللہ تعالیٰ کے اس قول "یومنون بالجبت والطاغوت" کی تفسیر کرتے ہوئے اس نے کہا: سب طاغوتوں سے بڑا طاغوت تو نفس ہے جو برائی کا حکم دیتا ہے کہ جب بھی اس سے خلوت ہو تو معصیت کے لئے کہتا ہے۔ یہ تفسیر بھی اپنے ماقبل کی قسم سے ہی ہے اور اگر تفسیر سمجھنا ہی ہو تو جو تفسیر فلا تجعلو للہ اندادا کی گزر چکی ہے (۴) اسی لحاظ سے ہی ہو سکتی ہے۔

اور اللہ کے قول والجار ذی القربٰی کے متعلق کہا کہ اس کا باطن دل ہے اور والجار الجنب کا باطن نفس طبیعی ہے اور الصاحب بالجنب کا باطن وہ عقل ہے جو شریعت کی اقتداء کرے۔ اور ابن ... وہ اعضاء ہیں جو اللہ کے مطیع ہوں اور یہ سب اس کے کلام میں اشکال والے مقام ہیں۔ اور اس جیسی دوسری تاویلیں بھی کیونکہ جو کچھ اس خطاب سے کلام عرب کا مفہوم ہے وہ تو ظاہر ہے کہ الجار ذی

۱- کیونکہ اس تفسیر میں سابقہ دونوں شرطیں مفقود ہیں۔

۲- یعنی بلکہ اشاری معنی۔

۳- دسویں مسئلہ میں اس کی وضاحت آرہی ہے کیونکہ قرآن سے خارج کسی وجودی امر کا اعتبار ہو جیسے یہاں ہے تو اس میں توقف لازم ہوگا۔ جب تک کہ اس میں سابقہ شرط متحقق نہ ہو جائیں۔

۴- یعنی اسے آیت کے معنی سے اخذ کیا جائے۔ اگرچہ اعتبار کے باب سے اس بارے میں نازل نہ ہوئی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے وہ اس کے تفسیر ہونے کی نفی کرتا ہے اور یہ چیز فلا تجعلوا للہ اندادا کے معنی میں اس کے کلام کے جواب میں اہم چیز ہے۔

القربیٰ اور اس کے ساتھ والے الفاظ سے مراد وہی ہے جو ابتدا سمجھ میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی مراد کو اہل عرب نہیں جانتے تھے خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ سلف صالح صحابہ اور تابعین سے قرآن کی اس جیسی یا اس سے ملتی جلتی تفسیر منقول نہیں ہے۔ اگر ان کے ہاں ایسی مراد معروف ہوتی تو ضرور منقول ہوتی۔ کیونکہ باتفاق ائمہ وہ لوگ قرآن کے ظاہری اور باطنی مفہوم سے زیادہ واقف تھے۔ اور اس امت کے پچھلے لوگ پہلوں سے زیادہ ہدایت یافتہ ہیں اور نہ ہی شریعت کو ان سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ علاوہ ازیں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں جو اس تفسیر کی صحت پر دلالت کرے۔ نہ ہی آیت کا سیاق ایسا ہے۔ وہ تو اس کی نفی کرتا ہے۔(۱) اور خارج سے بھی اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ ایسی تفسیر اس تفسیر کے قریب تر ہے جو باطنیوں یا ان جیسے لوگوں کے کلام میں ہے جس کی قرآن سے نفی اور رد کرنا ثابت ہو چکا ہے۔

ایسے ہی کسی نے صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيْرَ کے بارے میں کہا صرح نفس طبع ہے اور ممرد سے مراد ایسی خواہش ہے جو ہدایت کے انوار کو اکثر چھپا دیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو گناہ سے محفوظ رکھنا چھوڑ دیتا ہے۔

اور فَتِلْكَ بُيُوْتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوْا کے بارے میں کہا: یعنی ان کے دل جب امور قائم کریں باوجودیکہ ان سے انہیں منع کیا گیا ہے حالانکہ وہ جانتے ہیں کہ انہیں کچھ باتوں کا حکم دیا گیا ہے اور کچھ باتوں سے منع کیا گیا ہے اور بیوت سے مراد قلوب ہیں جن میں سے کچھ اللہ کے ذکر سے آباد ہیں اور کچھ دوسرے ذکر نے غفلت کی وجہ سے ویران ہیں۔

اور اللہ کے قول "فَانْظُرْ اِلٰى آثَارِ رَحْمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" کے بارے میں کہا: دلوں کی زندگی ذکر سے ہے اور "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي

۱۔ اندریں صورت ان چیزوں کو پسندیدہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" کے بارے میں کہا کہ اللہ تعالیٰ کے دل کی مثال بحر (سمندر) سے دی ہے اور اعضاء کی بر (خشکی) سے۔ نیز ارض کی اس چیز سے جو نباتات کو تر و تازگی بخشے یہ اس کا باطن ہے۔

اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول:

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ (۲/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں سے اس لئے روکے کہ ان میں اللہ کے نام کا ذکر کیا جائے۔

کو اس پر محمول کیا کہ مساجد سے مراد دل ہیں جو اللہ کے ذکر سے گناہوں سے رک جاتے ہیں۔

اور فاخلع نعلیک کے بارے میں منقول ہے کہ نعلین کا باطن دنیا اور آخرت دونوں جہان ہیں شبلی سے اخلع نعلیک کا یہ معنی مذکور ہے کہ وہ ہر چیز اتار دے جو تجھ سے ہم تک پہنچے اور ابن عطاء اخلع نعلیک سے مراد ایسی حالت لیتے ہیں کہ اس خطاب کے بعد اس کی طرف مت دیکھو۔ اور کہا نعل سے مراد نفس اور وادی مقدس آدمی کا دین ہے۔ یعنی تمہارے اپنے نفس سے الگ ہونے اور ہمارے ساتھ اپنے دین سے قائم ہونے کا وقت آگیا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ کہا گیا ہے جو ایسے معنوں کی طرف راجع ہے جو سلف سے نقل میں نہیں ملتے۔

اگر یہ نقل صحیح بھی ہو تو بھی یہ سب کچھ اس سے خارج (۱) ہے جو اس سے عرب سمجھتے تھے اور اللہ کے کلام سے اس کی مراد پر یہ ایسا (۲) دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: "کون سا آسمان مجھ پر سایہ

۱۔ ان میں دونوں سابقہ شرلیں مفقود ہیں۔

۲۔ ان میں دونوں سابقہ شرلیں مفقود ہیں۔

کرے گا اور کون سی زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں وہ کچھ کہوں جو میں جانتا نہیں۔" اور حدیث میں آیا ہے: "جس نے قرآن میں اپنی رائے سے کچھ کہا تو اگر وہ درست ہوا تو بھی اس نے خطا کی۔" (۱) اور ایسی ہی اور بھی تحذیرات آئی ہیں۔ ایسی باتوں سے احتجاج صرف ان فضلاء کی بزرگی کی وجہ سے کیا جاتا ہے جن سے ایسی روایات منقول ہیں اور غزالی بھی احیاء العلوم وغیرہ میں ایسی چیزوں سے آلودہ ہوئے ہیں اور جو شخص قوم کے مقاصد نہ جانتا ہو اس کے لئے قدم پھسلنے کے مقام ہیں کیونکہ لوگ اس طرح کی چیزوں میں دو کہنے والوں کے درمیان ہوتے ہیں: کچھ تو وہ ہیں جو ان کی تصدیق کرتے اور اس کے ظاہر کو لیتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی اپنی کتاب سے یہی مراد ہے۔ پھر جب تفسیر میں منقول باتوں پر ان کے خلاف کوئی معارضہ ہو جائے تو یا تو اس کو جھٹلا دیں گے یا خود شک میں پڑ جائیں گے اور کچھ وہ ہیں جو تفسیری منقولات کو علی الاطلاق جھٹلا دیتا ہیں اور اسے من گھڑت اور بہتان سمجھتے ہیں جیسا کہ باطنیہ یا ان لوگوں کی تفسیر کے متعلق پہلے گزر چکا ہے جو ایسی راہ پر چل رہے ہیں۔ ان دونوں طریقوں میں انصاف سے انحراف ہے اور رفعِ اشکال میں غور کرنے سے قبل مسلمہ اصل کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ وہ اس قبیل سے آیا ہے۔ اور وہ ہے:

۱- اسے ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے اسے غریب کہا ہے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ علقمی اس کی ایک جانب کی علامت صحت کے قائل ہیں۔

دسواں مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ:

قرآنی اعتبار دلوں پر وارد ہونے والے اور آنکھوں کے لئے ظاہر ہوتے ہیں۔ جب وہ پوری شرطوں کے درست ہوں تو ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جن کا اصل منبع قرآن ہے اور باقی موجودات اس کے پیچھے چلے کیونکہ مکمل طور پر صحیح اعتبار وہ ہے جس میں نور بصیرت بلا توقف کائنات کے پردوں کو چاک کردے اور اگر توقف ہو تو وہ غیرصحیح اور نامکمل ہے جس حد تک کہ سلوک کے اہل تحقیق نے اس کی وضاحت کردی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس کا اصل منبع تو موجودات سے ہو خواہ اس کی جزئی سے ہو یا کلی سے اور قرآن کا اعتبار اس کے پیچھے چلے۔

اگر پہلی قسم ہے تو یہ اعتبار صحیح ہے اور بغیر کسی اشکال کے قرآن کا باطن سمجھنے میں قابل اعتبار ہے کیونکہ قرآن کا فہم دلوں پر اسی حساب سے وارد ہوتا ہے جتنا اس دل کے لئے اقراء ہے۔ قرآن مکمل ہدایت ہے اور مکلفین میں ہر ایک کو اس کی لیاقت اور تکالیف اور احوال کے حساب سے اس کا فہم عطا ہوتا ہے۔ علی الاطلاق نہیں اور جب یہ صورت حال ہو تو اس کی راہ پر چلنا صراط مستقیم پر چلنا ہو گا اور اس لئے بھی کہ قرآنی اعتبار کسی کو کم ہی ملتا ہے الا یہ کہ وہ اس پر عمل پیرا ہو خواہ تقلیداً ہو یا اجتہاداً ہو۔ ایسے لوگ اس میں اعتبار کے وقت اس کی حدود

سے باہر نہیں جاتے جیسا کہ اس پر عمل کرنے اور اس کے اخلاق سے اپنے آپ کو متصف کرنے میں بھی اس کی حدود سے باہر نہیں جاتے بلکہ ان کے لئے اس کے احکام کے برابر اس میں فہم کے دروازے بھی کھلنے لگتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی گزرگاہوں پر چلنے کو ہی قابل اعتبار سمجھے۔ اور اس بارے میں سلف صالح کے فہم کے متعلق جو کچھ منقول ہے وہ اس پر شاہد ہے کیونکہ یہ سب کچھ اس چیز پر جاری ہوگا جس کا عربی زبان تقاضا کرتی ہے اور شرعی دلائل دلالت کرتے ہیں جس حد تک کہ پہلے اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

اور اگر دوسری قسم ہو تو قرآن کے باطن کے فہم کے اعتبار میں توقف لازم ہے اور اسے علی الاطلاق قبول کر لینا ناجائز ہے کیونکہ وہ پہلی قسم کے برعکس ہے۔ لہٰذا فہم قرآن میں اس کے اعتبار سے علی الاطلاق کچھ کہنا درست نہ ہوگا۔ لہٰذا ہم یہ کہتے ہیں :-

آیات مذکورہ میں ان باطنی افکار کے متعلق جب تک یہ واضح نہ ہو کہ وہ گزشتہ بیان کردہ شروط پر جاری ہیں وہ غیرقرآنی اعتبار ہی ہوگا۔ اور وہی وجودی (۱) اعتبار ہے اور اسے قرآنی کے معانی پر اتارنا درست ہوگا کیونکہ وہ بھی وجودی ہے گویا وہ اس جہت سے مشترک ہیں جو خاص نہیں۔ لہٰذا اس میں اعتبار کرنے والا موافق شاہد کا مطالبہ نہیں کرتا۔ مگر جو اس کا تربیت کرنے والا مطالبہ کرے۔ اور وہ امر خاص ہے۔ اور منفرد علم بنفسہ اس مقام کو خاص نہیں کرتا۔

---

۱ خارجی اعتبار کی مثال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ کے قول لیلۃ القدر خیر من الف شہر کے معنی میں بعض لوگوں نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ : ہزار مہینے اموی حکومت کی مدت ہے کیونکہ وہ ۸۳ سال اور ۴ مہینے قائم رہی۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تسلی تھی کہ انہیں بنو امیہ کے ایک ایک بادشاہ کی اللہ تعالیٰ نے اطلاع دے دی ہے۔ گویا انہوں نے اس سورۃ سے وہ معنی لئے جو قرآن سے اخذ نہیں ہوتے بلکہ خارج سے لئے گئے ہیں اور فی ذاتہ واقع عدد کے مطابق ہے اور لفظ اس کی عدم موافقت نہیں کرتا لیکن اس کے معنی مقصود ہونے پر شرع سے سے کوئی دلیل نہیں ہے۔

اسی لئے اس مقام پر وقف کیا جاتا ہے گویا دل کا جارا ذا قربیٰ ہونا اور جار الجنب کا نفس طبیعی ہونا اور جو کچھ باقی ذکر ہوا اسے مطلقاً اعتباری سطح پر اتارنا درست ہو گا کیونکہ وجود کا اس انداز میں ایک کا دوسرے سے مقابلہ صحیح اور ایسے لوگوں کے ہاں بہت آسان ہے مگر بات یہ ہے کہ جو شخص راسخ نہ ہو یا کسی راسخ کے زیر اثر نہ ہو اس کے لئے یہ تباہی کا سامان ہے۔

علاوہ ازیں معتبرین سے جو اس قسم کی باتیں مذکور ہیں ان میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ اس کا معنی مقصود یہ ہے جس سے لوگوں کو مخاطب کیا گیا ہے بلکہ وہ اپنی روش پر چلتی ہیں اور مراد بتلانے سے خاموش ہیں اور اگر کوئی چیز آجائے اور اس کا کہنے والا یہ صراحت کرونے کو مراد یہ ہے تو وہ ارباب احوال ہوتے ہیں جو قرآنی اعتباز اور وجودی اعتبار میں فرق ہی نہیں کرتے اور اکثر ایسے ہیں جو اسے ایسے شخص پر طاری کر دیتے ہیں جو سلوک میں دور ہو طریق پر چلنے والا ہو اور اس کا مطلوب متحقق نہ ہوا ہو۔ اور باطنیہ وغیرہ جن کے قول کا اعتبار ثابت نہ ہو ان کے قول کا اعتبار نہ ہو گا۔ اور غزالی نے "مشکاۃ الانوار" میں اور احیاء العلوم کی "کتاب (۱) الشکر" میں اور کتاب (۲) "جواہر القرآن" میں قرآنی اعتبار اور

---

۱ اس میں یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں:

ان الذین اجرموا کانوا من الذین آمنوا یضحکون... الی قولہ... وما ارسلوا علیھم حافظین (۲۹/۸۳)

جو لوگ مجرم تھے وہ اہل ایمان پر ہنستے تھے ...تا آنکہ فرمایا... اور وہ ان پر نگران بنا کر نہیں بھیجے گئے تھے۔

ان جاہلوں کی طرف اشارہ ہے جو اہل سلوک پر ہنستے اور ان پر اشارتیں کرتے ہیں اور اہل سلوک کہتے ہیں: تم یہ اس شخص کے بارے میں یہ کیسے کہتے ہو جس نے اپنے آپ کو فنا کر دیا ہو۔ حالانکہ کہنے والا ایک دن میں کئی رطل روٹی کھا جاتا ہے اور اس کا طول اتنا اور عرض اتنا ہے؟ غزالی نے کہا کہ: نوح علیہ السلام کی امت بھی ایسی ہی تھی جبکہ نوح کشتی بنا رہے تھے تو وہ بھی ہنستے تھے۔ چنانچہ حضرت نوح نے کہا: ان تسخروا منا فانا نسخر منکم (۱۱/۳۸) (اگر تم ہمارا مذاق اڑاتے ہو تو ہم تمہارا مذاق اڑائیں گے۔)

دوسرے اعتبار کی مثالیں دی ہیں جن سے یہ مقام واضح ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہاں غور فرمایئے۔ اور توفیق دینے والا تو اللہ ہی ہے۔

فصل

باطنی معنوں میں سنت کا بھی گزر ہے کیونکہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک گزشتہ صحیح الشواہد اعتبار کو قبول کرلیتا ہے اور اعتبار وجودی کو بھی چنانچہ علماء نے ایسے ہی معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فرض کیے ہیں۔

لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب او صورة (۱) — فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو۔

ایسے ہی اور بھی کئی احادیث ہیں اور جب حق و صواب تک پہنچنے کی راہ واضح ہو چکی تو پھر اس تکرار میں کوئی فائدہ نہیں۔

۲۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن کے علوم دس قسم کے ہیں۔ جن میں آٹھ پر سورۃ فاتحہ مشتمل ہے اور جو دو نہیں وہ یہ ہیں ایک کنارے مجادلہ دوسرے فقہاء کے احکام۔ اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ مراتب علوم میں یہ دونوں علم آخری قسم میں واقع ہیں۔ اور جو ان دونوں سے پہلے ہیں وہ فقط حب مال اور جاہ ہیں۔ پھر کہا کہ :فاتحہ قرآن کی چابی اور جنت کی چابی ہے اور جنت کے دروازے آٹھ ہیں اور فاتحہ کے معانی بھی آٹھ قسموں کی طرف راجع ہیں۔ گویا یہ قرآنی اعتبارات کی نوع ہے اور وہاں اس نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ہر قسم معرفت کے پانچوں میں ایک باغ کا دروازہ کھولتی ہیں اور عارف کی روح معرفت کے باغوں میں اس قدر خوش ہوتی اور کھلتی ہے کہ ایسا شخص اس شخص کی انبساط سے کسی طرح کم نہیں ہوتا۔ جو اس جنت میں داخل ہو جسے وہ پہچانتا ہے۔

۱۔ اسے احمد شیخین، نسائی اور ابن ماجہ نے ابو طلحہؓ سے روایت کیا۔

گیارھواں مسئلہ

فہم میں مدنی سورتوں کو مکی سورتوں پر اتارنا چاہئے اور اسی طرح مکی سورتوں میں بعض کو بعض اور مدنی سورتوں کو بعض کو بعض پر جس ترتیب سے وہ نازل ہوئیں ورنہ صحیح نہ ہوگا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مدنی سورتوں کے خطاب کا معنی اکثر مکی سورتوں پر مبنی ہے جیسا کہ ان پر دو ادوار ہیں ہر بعد میں نازک ہونے والی صورت اپنی پہلی پر مبنی ہے اور اس پر استقرار دلالت کرتا ہے۔ جو یہ ہے کہ بعد والی سورتوں میں صرف مجمل کا بیان ہوگا یا عموم کی تخصیص یا مطلق کی تقلید ہوگی یا ایسی چیز کی تفصیل جو مفصل نہ تھی یا ایسی تکمیل جس کی تکمیل واضح نہ تھی۔

اور اس اصل (۱) پر سب سے پہلا شاہد شریعت ہے جو مکارم اخلاق کو پورا کرنے کے لئے آئی اور امت ابراہیم علیہ السلام میں جو پہلے بگاڑ پڑ چکا تھا اس کی مصلح بن کر آئی ہے اور اس سے قریب تر سورہ انعام کی تنزیل ہے کیونکہ وہ اصول دین اور عقائد کے قواعد کی وضاحت کرنے کے لئے نازل ہوئی علماء نے اس سورت سے توحید کے ایسے قواعد کی تخریج کی ہے جس کی متکلمین نے اثبات واجب الوجود سے لے کر اثبات امامت تک کئی قسمیں بنا ڈالی ہیں۔ یہ تو متکلمین کی بات تھی اور جب ہم اس کتاب کے انداز بیان (۲) میں غور کرتے ہیں جلد ہی یہ بات واضح

۱۔ یعنی حضرت ابراہیم کی شریعت سے جو باقی آرہا تھا شریعت اسی پر مبنی بن کر آئی ہے جو کچھ ان لوگوں نے بدل ڈالا تھا اس کی تصحیح کرتی اور اسے تکمیل کرتی ہے تو یہی معاملہ شریعت کے اجزا کا آپس میں بھی ہونا چاہئے کہ پچھلا حصہ پہلے کا مکمل ہو اور اس پر مبنی ہو اور اس شاہد سے قریب تر شاہد سورہ انعام کا نزول ہے جو مکہ کی ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ آپ اس کو اصول و قواعد کی وضاحت کرنے والی پائیں گی۔ پھر سورہ بقرہ نازل ہوئی جو ان قواعد کی تفصیل بتلانے والی اور مکلفین کے افعال کی اقسام کی وضاحت کرنے والی ہے۔ الخ

۲۔ یعنی سورۃ انعام میں اصولی کی کلی نظر کے ساتھ غور کریں گے جو کتاب الموافقات کی مراد ہے تو آپ پر روشن ہوجائے گا کہ اس کلی میں شریعت کے اصول و کلیات اس وصف کے ساتھ شامل ہیں جو مؤلف نے بیان کیا ہے گویا اس نے یہ نہیں دیکھا کہ علم التوحید سے لے کر مبحث امامت تک جو کچھ

ہوجاتی ہے کہ وہ شرعی کلیہ کے قواعد کی وضاحت ہے کہ اگر ان سے کسی ایک کلی میں گڑبڑ ہوجائے تو نظام شریعت ہی درہم برہم ہوجاتا ہے یا اس سے اس کلی کی اصل ناقص ہوجاتی ہے۔

پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو آپ پر سب سے پہلے سورہ بقرہ نازل ہوئی جس نے تقویٰ کے ان قواعد کو مؤکد کیا جو سورۃ انعام میں مذکور قواعد پر مبنی تھے۔ اس سورت نے تمام مکلفین کے افعال کی اقسام کی وضاحت کی۔ اگرچہ ان کی تفاصیل دوسری سورتوں میں واضح ہوئیں جیسے وہ (ا) وہ عبادات جو اسلام کے قواعد ہیں اور عادات جن کی اصل کھانے پینے کی چیزیں ہیں یا بیوع کے معاملات یا مناکحات اور ان سے متعلقہ اور جنایات جو خون وغیرہ کے احکام سے متعلق ہیں نیز اس سورہ میں حفظ دین بھی ہے پھر مدنی سورتوں میں سے بعد میں نازل ہونے والی سورتیں سورہ بقرہ پر مبنی ہیں جیسا کہ مکی سورتوں میں سے سورہ انعام کے بعد نازل ہونے والی سورہ انعام پر مبنی ہیں اور جب آپ ان تمام سورتوں کو ایک دوسری کے ساتھ اسی ترتیب پر اتاریں گے تو آپ یہی دیکھیں گے کہ ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے کے مقابلہ پر آرہا ہے اور ان معنی میں کتاب کی کوئی چیز ناظر سے پوشیدہ نہ رہے گی گویا یہ تفسیر کے علوم کے اسرار ہیں جس حد تک کسی کو ان کی معرفت ہوگی اتنی ہی اسے اپنے پروردگار سبحانہ کے کلام کی معرفت حاصل ہوگی۔

بھی علماء نے ذکر کیا ہے ان کے نقص پر گرفت کرے نیز یہ کہ شریعت کے قواعد بھی اس وصف سے جس کا ذکر مؤلف نے کیا ہے کہ جب ان سے کلی میں گڑبڑ ہوجائے...... الخ توحید کے قواعد سے مخصوص نہیں بلکہ یہ عملیات میں بھی ہوتی ہیں جو ضروریات اور حاجیات کا بقیہ ہیں اور علماء نے ان کی شمولیت کا ذکر نہیں کیا گویا وہ ان کے کلام پر اس بیان سے اضافہ کر رہا ہے کہ وہ بھی اس میں شامل ہیں۔

ا۔ یہ اور جو کچھ اس کے بعد ہے وہ ایسی مثالیں ہیں جنہیں مکلفین کے افعال سے متعلق سورہ بقرہ نے واضح کیا ہے۔

فصل

اس معاملہ میں سنت کو بھی دخل ہے کیونکہ وہ کتاب اللہ کی مبین ہے اور اسی کے موافق تفسیر کرتی ہے کہ اس کی تقدیم و تاخیر سے حدیث میں ناسخ و منسوخ کی وضاحت معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے اور مشروعات میں بہت چیزیں ایسی ہیں جن کا پہلے حدیث میں بیان آیا بعد میں ان کی تاکید ہوئی۔ اس میں ایسے اطلاق و عموم آتے ہیں جو بسا اوقات وہم میں ڈال دیتے ہیں تو ان سے وہی کچھ سمجھا گیا کہ اگر ان مشروعات کے اثبات کے بعد آیات وارد ہوتیں تو ان سے بھی وہی کچھ سمجھا جاتا۔ جیسے یہ حدیث

من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة(۱)

جو شخص مرجائے اور وہ جانتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہو گا۔

یا یہ حدیث :-

ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صادقا من قلبه الا حرمه الله على النار (۲)

جو شخص بھی اپنے سچے دل سے یہ گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اللہ دوزخ کی آگ اس پر حرام کر دے گا۔

۱۔ اسے مناوی کی کنوز الحقائق میں مسلم سے وهو يشهد کے لفظ سے روایت کیا۔

۲۔ اسے مسلم نے عبادہ بن صامت انصاری سے روایت کیا جیسا کہ تیسیر میں ہے اور الترغیب میں کہا ہے اسے شیخین نے روایت کیا۔ ایسی تمثیل اس ثبوت کی محتاج ہے کہ وہ نماز، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ کے شروع ہونے سے پہلے کی ہے اور یہ بعید از قیاس ہے کیونکہ یہ حدیث مکہ میں پانچ نمازیں فرض ہونے کے بعد مدینہ میں وارد ہوئی ہے لہٰذا مراجعت کرنا چاہئے ہاں ابوذر کی حدیث :-

اور اس معنی میں اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن کی وجہ سے امت میں اس بارے میں اختلاف واقع ہوا کہ جو یہ دونوں شہادتیں تو دیتا ہو مگر اللہ کی نافرمانی کرتا ہو مرجیہ علی الاطلاق ان ظواہر کے مقتضیٰ پر چلے اور جو چیز بھی اس سے معارض تھی وہ ان کے ہاں قابل تاویل تھی اور اہل سنت والجماعت ان کے مخالف راہ پر چلے جس حد تک کہ ان کی کتابوں میں مذکور ہے انہوں نے ان ظواہر کی تاویل کی۔

منجملہ سلف ہی کے ایک گروہ نے کہا کہ: یہ احادیث مسلمانوں کی ابتدائی حالت پر نازل ہوئیں جبکہ ابھی فرائض اور اوامر و نواہی نازل نہ ہوئے تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ جو شخص اس دور میں مرا ہو جس نے نہ نمازیں پڑھی ہوں نہ روزے رکھے ہوں اور جو کام شریعت میں حرام کیے گئے وہ کرتا رہا ہو تو اس پر

اشرنی وان من مات لا یشرک باللہ شیئا دخل الجنتہ	مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشخبری دی کہ جو شخص مرجائے اور کسی کو اللہ کا شریک نہ کرتا ہو وہ جنت میں داخل ہوگا۔

ممکن ہے کہ قانون شرعی کے اوائل سے ہو کیونکہ ابوذر ابتدا ہی اسلام لے آئے تھے مگر اس میں جو یہ قول ہے کہ وان زنی وان سرق اگرچہ وہ زنا کرے یا چوری کرے) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث زنا اور چوری کی حرمت کے بعد واردہوئی۔ اور اس بارے میں مؤلف کے گزشتہ بیان پر قوی تو شبہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے وارد ہوتا ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں جوتے پکڑے لوگوں کو اس بشارت کی خوشخبری دیتے جارہے تھے اور حضرت عمرؓ کا رسول اللہ کو یہ کہنا کہ کیا آپ نے یہ بشارت دے کر ابوہریرہ کو بھیجا تھا؟ تو آپؐ نے کہا "ہاں" حضرت عمر نے آپ سے کہا: "لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیجئے کہیں وہ بھروسہ نہ کر بیٹھیں۔" کیونکہ حضرت ابوہریرہ سنہ ہجری میں اسلام لائے جبکہ اکثر احکام شریعت مؤکد ہو چکے تھے۔

کوئی تنگی نہیں کیونکہ بعد کی چیز کا وہ مکلف ہی نہ تھا لہٰذا اس کے امر اسلام سے کچھ بھی ضائع نہ ہوا جیسے وہ شخص جو مرجائے اور اس کے پیٹ میں شراب ہو جبکہ ابھی شراب حرام ہی نہ ہوئی تھی تو اس پر کوئی تنگی نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ (۵/۹۳) جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کیئے ان پر کچھ گناہ نہیں......

اسی طرح جو شخص کعبہ کی طرف تحویل قبلہ سے پہلے مرگیا تو جو نمازیں اس نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی ہیں ان میں اس پر کچھ تنگی نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ (۲/۱۴۳) اور اللہ ایسا نہیں کہ تمہارے ایمان ضائع کر دے۔

اور اسی قبیل کے دوسرے ارشادات جو ہمارے مبحث کی وضاحت اور صراحت ہیں کہ کتاب و سنت کے فہم میں نزولی ترتیب کا اعتبار مفید ہوتا ہے۔

بارہواں مسئلہ

بسا اوقات قرآن کی تفسیر توسط و اعتدال پر اخذ کی جاتی ہے سلف متقدمین کا یہی طریقہ تھا بلکہ یہ ان کی شان تھی جبکہ وہ کتاب و سنت کے مقاصد و بواطن کو سب علماء سے زیادہ جاننے والے اور تمام لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ تھے۔

اور کبھی اعتدال سے نکل کر دونوں اطراف میں سے کسی ایک طرف کو لے لیا جاتا ہے، خواہ یہ افراط کی ہو یا تفریط کی اور معاملات کے قصد میں یہ دونوں صورتیں مذموم ہیں۔

جن لوگوں نے تفریط سے کام لیا انہوں نے اس زبان کے فہم پر ہی اکتفا(۱) کر لیا جس میں قرآن اترا اور وہ عربی زبان ہے۔ یہ لوگ قرآن کے معانی سمجھنے میں نہ کھڑے ہوئے اور نہ بیٹھے (بری باتیں بنائیں) جیسا کہ باطنیہ وغیرہ کا ذکر گزر چکا ہے ایسے لوگوں کی کجروی کو پس پشت ڈال دینے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور جن لوگوں نے افراط کا پہلو اختیار کیا انہوں نے بھی دوسری جہت سے قرآن کے معانی سمجھنے میں تقصیر کی اور کتاب المقاصد میں یہ بیان گزر چکا ہے کہ یہ شریعت امی لوگوں کی شریعت ہے اور جو بات عربوں کے ہاں معروف نہ تھی اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ بھی گزر چکا کہ اس کے کلام میں نکتہ آفرینیوں(۲) کا مقصد نہیں کیا گیا اور نہ ہی الفاظ کے سب اعتباروں کا اعتبار کیا جائے گا بلکہ صرف اس کا اعتبار ہوگا جو معنی پوری عبارت سے معلوم ہوں اس کے علاوہ جو کچھ ہے' اگر وہ مقصود ہو بھی تو قصد ثانی سے ہوگا اور اس جہت سے جو معنی مقصود پانے کے لئے معین ہے جیسے مجاز' استعارہ اور کنایہ اور جب یہ صورت ہو تو بسا اوقات فکر کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی اور اگر اسے سمجھنے کے لئے ناظر کو غور و فکر کرنا پڑے تو یہ اچھے اسلوب سے نکل کر برے اور تکلف والے اسلوب کی طرف چلا جائے گا اور یہ بات کلام عرب میں نہیں اور قرآن تو بدرجہ اولی ایسا نہ ہونا چاہئے نیز یہ بات بھی

۱- یعنی اس زبان کی جہت سے قرآن سمجھنے میں تقصیر کی جس زبان میں قرآن نازل ہوا اور فہم کو ایسے معانی پر محمول کیا جنہیں عرب نہیں جانتے تھے۔

۲- لیکن یہ اس بات کے خلاف ہے جو علماء نے لفظ کی رو سے شعر کی تنقید کے بارے میں لکھا ہے جیسا کہ خنساء کا قصہ وارد ہے جس میں حضرت حسان کے درج ذیل قول پر اس کی تنقید مشہور ہے۔

لنا الجفنات الغر یلمعن فی الضحی البیتون

جب خنساء نے آٹھ مقامات پر تنقید کی اور یہ سب لفظوں پر تنقید کی تھی کہ آپ اس لفظ کے بجائے یہ لفظ استعمال کرتے تو بہتر ہوتا چنانچہ وہ کہنے لگے: آپ نے جفنات کے بجائے جفان کیوں نہ کہا۔ کیونکہ جفنات جمع قلت ہے اور یقطون کے بجائے آپ کو یجرین کہنا چاہئے تھا اور یلمعن کے بجائے یشرقن...... الخ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ یہ نوٹس معنی کی تحسین و تجوید سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ لفظ اور اس کی تحسین سے۔

انسان اور خطاب کے مقصود کے درمیان حائل ہے (۱) کہ وہ پہلے خطاب کا معنی سمجھے پھر اس کے مطابق عبادت گزاری کرے اور یہ کہ اعذار و انذار اور تبشیر و تحذیر سیدھی راہ کی طرف وارد ہوئے ہیں لہٰذا اس شخص کے درمیان' جو اس کے معنی کو سمجھے اور عبادت کے مقصود کو دیکھے پھر وعید کے خوف کو اور موعود امید کو داخل کرے اور جدوجہد سے اس کی رفتار تیز تر ہو جائے' اپنی پوری طاقت کو موافق امور میں صرف کرے اور مخالف امور سے دور بھاگنے والا ہو اور اس شخص کے درمیان جو عبارت وارد کرنے کے بہتر طریق اور عبارت اور مدارج کے ماخذ میں مگن رہے اور اس کے مترادف لفظ میں کچھ اختلاف نہ رہے باوجودیکہ معنی ایک ہوں اور جنس بنانے کی تفریح اور الفاظ کے محاسن پر غور کرتا رہے اور خطاب کے معنی مقصود نظر سے ایک کنارہ پر پڑے رہیں کس قدر فرق ہے؟

ہر دانشمند جانتا ہے کہ خطاب کا مقصود عبارت میں غور و فکر نہیں ہوتا بلکہ غور و فکر تو اس بات میں ہوتا ہے جس کا اعتبار کرنا ہو اور وہ اس سے مراد ہو اور یہ ایسی بات ہے جس میں کسی عاقل کو شک نہیں۔ یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ الفاظ و عبارات کی تفقہ میں عبارت ہی باتفاق علماء و معانی کے تفقہ کا وسیلہ ہے لہٰذا ایسی بات کا انکار کیسے درست ہو سکتا ہے جس کا انکار ممکن نہ ہو اور اس لئے بھی کہ وسیلہ میں مشغول ہونا اور معنی مقصود کے مطابق واجب کا فرق قائم کرنے میں مشغول (۲) ہونے سے پہلے ہو گا۔ جس کا فی الجملہ انکار نہیں کیا جا سکتا ورنہ علم عربی کی اس کی تمام اصناف سمیت برائی لازم آئے گی۔ حالانکہ باتفاق علماء بات ایسی نہیں۔

۱۔ کیونکہ یہ شغل بڑا بھی ہے اور فضول بھی' ایسی باتوں میں وقت ضائع کرنے والا ہے جو مقصود نہیں ہوتیں گویا وہ مقصود سے پھر جو ہے جیسا کہ مؤلف نے اپنے اس قول فکم بین من فھم الخ سے وضاحت کی ہے۔

۲۔ یعنی مشغول ہونے سے پہلے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ سوال میں مذکور ہے اس کا باطلاق انکار نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ ہم عربی زبان سے اللہ کی کتاب سے اس کی مراد کو سمجھتے ہیں؟ بری بات تو صرف افراط کی حد تک نکل جاتا ہے جس سے متکلم کی مراد میں شک پڑنے لگتا ہے یا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراد نہیں یا اس سے معاملہ کٹ جاتا ہے کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں اس قسم کا قصد نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی اس امت کے اسلاف الفاظ کے تفقہ میں مشغول ہوتے تھے۔ تو وہ کونسی چیز ہے جو ہمیں قیامت کے دن اللہ کے اس سوال سے امن میں رکھے گی: تم نے میری کس بات سے یہ سمجھا تھا کہ فلاں تجنیس کا ارادہ (۱) رکھتا ہوں جو میں نے اپنا یہ قول اتارا تھا:

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۸/۱۰۴) — اور وہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ بہت اچھے کام کر رہے ہیں۔

یا میرا یہ قول تھا:

قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ (۲۶/۱۶۸) — کہنے لگے کہ میں تو تمہارے کاموں سے بیزار ہوں۔

۱۔ قرآن میں موجود جنسوں کی معرفت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہی اللہ کا مقصود ہے بلکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ ایسی بات نہیں جو عربوں کے کلام میں ان کے مقاصد پر جاری ہو تو بھی جنسوں کے وقوع پر سب کا اتفاق ہے جیسا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ آیات کے کئی ٹکڑے ایسے ہیں جو شعر کے بحروں کے اوزان کے موافق ہیں۔ جیسے کسی شاعر کا یہ قول ہے:

کسر الجرة عمدا — وملا الارض شرابا

قلت لما غاب عقلی — لیتنی کنت ترابا

ترجمہ: اس نے جام کو عمداً توڑ دیا اور زمین کو شراب سے بھر دیا۔ جب میری عقل غائب ہوگئی تو میں نے کہا لیتنی کنت ترابا۔

اب یہ بالکل سے آگئی کہ جو شخص قرآن میں جنسوں کا استنباط کرے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے خطاب سے اللہ تعالیٰ کا یہی مقصود ہے؟ حتیٰ کہ اس کی ممانعت ہو۔

کیونکہ قرآن پر اس قسم کے دعویٰ میں اور کہنے میں کہ یہی بات کہی ہوئی بات کا مقصود ہے خطرہ ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ اس قول کے معنی (۱) سے تعلق رکھتا ہے :

اِذْ تَلَقَّوْنَهٗ بِاَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ وَّتَحْسَبُوْنَهٗ هَيِّنًا وَّهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ (۲۴/۱۵)

جب تم اپنی زبانوں سے اس کا ایک دوسرے سے ذکر کرتے تھے اور اپنے منہ سے ایسی بات کہتے تھے جس کا تمہیں کچھ بھی علم نہ تھا اور اسے تم ایک ہلکی سی بات سمجھتے تھے جبکہ اللہ کے نزدیک وہ بڑی (بھاری) بات تھی۔

اور اللہ کی کتاب میں رائے سے بات کہنے کی طرف راجع ہے۔ اور یہ اس کنایہ کے خلاف ہے جو اللہ کے اس قول اولا مستم النساء یا اس کے قول کانا یاکلان الطعام اور ایسی ہی دوسری آیات میں ہے۔ کیونکہ ایسا کنایہ کلام عرب میں مشہور ہے جو کلام کے مساق سے سمجھی جاسکتی ہے اور اہل زبان کے ہاں اس کا اعتبار ضرورتاً معلوم ہے اور تجنیس وغیرہ ایسی بات نہیں اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا معنی مراد کی خدمت کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا کیونکہ تجنیس میں یہ بات نہیں اور اس پر شاید عرب کے وہ اجڈ ہیں جو کبھی کبھار آتے' یہ لوگ اپنی ایڑیوں پر پیشاب کر دیتے تھے...... جیسا کہ ابو عبیدہ نے کہا ہے۔ اور ان جیسے دوسرے لوگ جو کنایہ وغیرہ کی شہرت رکھتے تھے اور تجنیس کی طرح کی باتیں آپ مولدین (جن کا باپ عربی اور ماں عجمی ہو) کے کلام میں ہی پاسکتے ہیں یا ان لوگوں کے کلام میں جن سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ ماحصل یہ ہے کہ ہر علم کا ایک اور دو

۱؎ مؤلف نے صرف الی المعنی کہا کیونکہ یہ واضح ہے کہ یہ آیات ایک معین حادثہ سے متعلق ہیں اور یہ حادثہ الگ تھا۔ لہذا ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ان آیات کو اتارنا اعتبارات اور اشارات کی دلالت کے باب سے ہوگا۔

اطراف افراط اور تفریط ہوتی ہیں۔ دونوں اطراف مذموم ہوتی ہیں اور وسط ہی محمود ہے۔

تیرہواں مسئلہ

اپنے سے پہلے (۱) مسئلہ پر مبنی ہے۔

۱۔ اس سے پہلے مسئلہ کا ماحصل یہ ہے کہ بعض قرآن سمجھنے میں زیادتی کر جاتے ہیں۔ وہ اسے عربی زبان کے تقاضوں پر محمول نہیں کرتے۔ جیسے باطنیہ اور ان جیسے دوسرے لوگ۔ اور بعض لوگ اس کے گرد لغت کے مباحث کھینچ لانے کی زیادتی کرتے ہیں اور اسے اس چیز سے زیادہ پر محمول کرتے ہیں جس کا عرب لوگ اپنے مخاطبات میں قصد رکھتے تھے۔ جس کی نظیر سلف میں نہیں ملتی۔ جیسے تحسین لفظی اور یہ دعویٰ کرنا کہ فلاں لفظ کے بجائے اس کا مرادف لفظ ایسے قصد کے لئے ذکر ہوا ہے اور یہ اللہ پر افتراء ہے۔ لہٰذا درمیانی راہ ہی ضروری ہے۔ رہا یہ مسئلہ تو اس کا ماحصل کتاب کے فہم کے راستہ کی راہنمائی ہے کہ ایک ہی قضیہ میں مشترکہ عبارت کی بعض اطراف سے ربط ہو۔ اور یہ کہ ایک حصہ کے دوسرے حصہ کی مدد کرنے سے خطاب کا مقصود اور کلام کی فقہ واضح ہو جاتے ہیں۔ اور یہ کہ پورے کلام سے سابقہ اور لاحقہ کو نظرانداز کر کے درمیان سے کوئی جملہ کاٹ کر اخذ نہ کیا جائے اور یہ کہ جو سورتیں ایک ہی قضیہ میں نازل ہوئیں ان کا حکم اس بارے میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے مثال دی ہے۔ مگر جو سورتیں زیادہ قضایا پر مشتمل ہیں تو کیا اس پوری سورت میں اس کی ترتیب کو یوں ملحوظ رکھا جائے گا۔ جیسے ایک ہی کلام کو؟ مؤلف نے کہا ہے :ہاں! یہ اعجاز کی جہت سے فائدہ دیتا ہے اور کتاب کے منفرد ہونے کا اوراک بلاغت کے مرتبہ تک نہیں پہنچتا۔ پھر بعد کی فصل میں اس نے ذکر کیا ہے کہ آیا ایسی سورتوں کے درمیان غور کرنا مفید ہو گا جس کا کچھ حصہ دوسری کے ساتھ ہو؟ یہ ہے دو مسئلوں کا خلاصہ۔ اب اس مسئلہ کی اپنے ماقبل پر کب بنیاد پڑ سکتی ہے؟ اور ان میں سے ہر مسئلہ ایک جانب کو ہے۔ ہم کہتے ہیں :ہاں! پوری عبارت میں ایک ہی نظر ہوگی اور اس قضیہ میں سب کچھ مشترک ہے اور وہ بھی جو سورتوں کے درمیان ہے اگرچہ قضایا کئی ایک ہوں یا صرف عربی لغت اور اس کے فنون میں معروف قواعد کے وسیلہ سے ہی ہو سکتا ہے گویا وہ یوں کہہ رہا ہے :اس بارے میں ہم ایسی چیز کے محتاج ہیں جو انفرادا اور اپنے جیسی دوسری آیات کے ساتھ مل کر ایک قضیہ یا زیادہ قضیوں کے سمجھنے میں مددگار ہوں۔ اور اس سے جو کچھ کمی یا بیشی ہوگی وہ یا افراط ہوگی یا تفریط۔ یہی وہ ضابطہ ہے جسے ہم لغت کے مباحث سے اخذ کرتے ہیں۔ اور مؤلف کا کلام اس کی نفی نہیں کرتا کہ اس کے لئے پہلے بیان کردہ سات وسائل میں سے ہونا ضروری یعنی اسباب النزول، ناسخ و منسوخ، مکی اور مدنی، علم القراءت اور علم الاصول ان میں سے بعض کی طرف مؤلف نے یہ کہہ کر اشارہ کر دیا ہے :وقد ینبہ علیٰ ہذہ القصد النظر فی

جب یہ متعین ہو گیا کہ اعتدال وسط میں ہوتا ہے تو اس وسط کا ماخذ اکثر مجہول ہوتا ہے اور مجہول پر کوئی بات موقوف رکھنے کا کچھ فائدہ نہیں۔ لہٰذا کوئی ایسا ضابطہ ہونا ضروری ہے جس پر فہم کے ماخذ کے بارے میں بھروسہ کیا جاسکتے۔

اس بارے میں قول یہ ہے...... اللہ ہی کی مدد درکار ہے...... کہ احوال' اوقات اور حوادث کے اختلاف سے انداز بیان مختلف ہو جاتا ہے اور یہ بات علم معانی اور بیان میں معلوم ہے تو جس شخص کا یہ حال ہو کہ وہ غور سے سننے والا ہو اور تھوڑا تھوڑا کر کے سمجھنے (۱) والا ہو' پہلے اور پچھلے کلام کی طرف توجہ کرے' جیسی صورت (۲) کا قضیہ تقاضا کر رہا ہو وہ آخر کو چھوڑ کر اول کو نہ دیکھے اور نہ اس کے اول کو چھوڑ کر آخر کو دیکھے۔ کیونکہ قضیہ اگرچہ پوری بات پر مشتمل ہوتا ہے تاہم اس کا ایک حصہ دوسرے سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ قضیہ ایک ہوتا ہے جو ایک ہی چیز کے بارے میں نازل ہوتا ہے لہٰذا سمجھنے والے کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ وہ کلام کے پہلے حصہ کو آخری پر اور آخری (۳) حصہ کو پہلے پر

اسباب النزول۔ اب اس مقام پر یہ سوچنا آپ پر لازم ہے تاکہ آپ کو معلوم ہو کہ وسط معلوم کرنے کے لئے ان چھ مشار الیہ امور میں سے ان دو امور کے بغیر ملاحظہ ضروری ہے اور جب آپ کو سابقہ بیان یاد آئے گا کہ مدنی سورتوں کا ایک حصہ دوسرے پر مبنی ہے اور یہی صورت مکی سورتوں کی ہے۔ پھر مدنی سورتیں مکی سورتوں پر مبنی ہیں تو اس مقام میں مکی اور مدنی کی معرفت کی حاجت کی وجہ آپ پر روشن ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ سے مدد بھی شامل ہو گی تاکہ آپ نفع بخش علم تک پہنچ سکیں۔

۱۔ یہ "واؤ" زائد ہے اور اس کے مابعد الذی کی خبر ہے۔ یعنی وہ ضابطہ جو سمجھنے کا ارادہ رکھنے والے کی حالت کے لئے ضروری ہے۔ وہ التفات...... ہے۔

۲۔ ہمیشہ پوری کی پوری سورت کی طرف التفات ضروری نہیں کیونکہ کوئی سورت کئی قضیوں میں نازل ہوتی ہے اور ہر قضیہ خواہ لمبا ہو یا چھوٹا ہو' میں ایک ایک کا اعتبار ہو گا جیسا کہ سورۃ بقرۃ اور سورۃ مومنون کے بارے میں مؤلف کا بیان آ رہا ہے۔

۳۔ یعنی یہ معرفت کہ وہ اس کا بیان ہے یا تاکید ہے یا تکمیل یا تفریع یا تقریر ہے۔ اسی طرح جس چیز کا بھی عربی زبان تقاضا کرتی ہو۔

لوٹائے۔ اگر وہ اس کے اجزاء میں غور کرنے میں فرق کرے گا تو اپنی مراد کو نہ پہنچے گا۔ لہٰذا نظر کو کلام کے ایک حصہ کو چھوڑ کر دوسرے حصہ تک ہی محدود رکھنا درست نہ ہو گا مگر جب ایک مقام میں ہو اور یہ وہ نظر ہے جو ظاہر کو سمجھنے میں عربی زبان اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو نہ کہ متکلم کے مقصود کے مطابق۔ پھر جب عربی زبان کے مطابق اس کے لئے ظاہر درست ہو گیا تو وہ نفس کلام کی طرف لوٹے گا۔ پھر جلد ہی اس پر مرادی معنی ظاہر ہو جائے گا تو اسے چاہیئے کہ ان کے مطابق تعمیل کرے اور کبھی اس مقصد کے لئے اسے اسباب التنزیل میں غور کرنا مدد دے گا۔ کیونکہ اسباب نزول پر غور کرنے سے بہت سے مقام واضح ہو جاتے ہیں۔ جو ناظر کے دماغ پر مبہم ہوتے ہیں۔

یہ بات ضرور ہے کہ جس کلام میں غور کیا جائے تو کبھی وہ ہر اعتبار سے ایک ہی ہو جاتا ہے۔ وہ ان معنوں میں کہ وہ ایک قضیہ میں اترا خواہ وہ قضیہ لمبا ہو یا چھوٹا ہو اور اکثر مفصل سورتیں ایسی ہی ہیں اور کبھی اس سورت کے کئی اعتبار ہوتے ہیں ان معنوں میں کہ وہ کئی قضایا میں اتاری گئی۔ جیسے سورۂ بقرۃ' آل عمران' نساء' اقراء باسم ربک' اور اس سے ملتی جلتی سورتیں۔ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وہ سورت ایک ہی بار نازل ہوئی یا تھوڑی تھوڑی کر کے اتری۔

لیکن اس قسم کے دو اعتبار ہیں: ایک متعدد قضایا کی جہت سے' اس صورت میں ہر قضیہ الگ غور و فکر چاہتا ہے اور یہیں ہی (۱) سے ظاہری لحاظ سے فقہ کی طلب پیدا ہوتی ہے جس میں کچھ کلام نہیں اور اس اعتبار میں قسم اول شامل ہو جاتی ہے۔ گویا علم اور فقہ کی طلب میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔

---

۱ یعنی ہر قضیہ میں الگ الگ غور کرنے ...

اور دوسرا اعتبار اس نظم کی جہت (۱) سے ہوتا ہے جس پر ہم یہ سورت دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ترتیب بھی بذریعہ وحی ہوئی ہے جس میں لوگوں کی آراء کو کچھ دخل نہیں اور اس کے ساتھ بھی پہلی قسم شامل ہو جاتی ہے کیونکہ نظم بھی بذریعہ وحی ہی ہوا ہے اور ان دونوں میں ظاہری لحاظ سے فقہ طلب نہیں کی جاتی۔ ان سے صرف بعض اعجاز کے پہلو طلب کئے جاتے ہیں اور بعض مسائل جن پر پہلے (۲) مسئلہ میں تنبیہہ کی جا چکی ہے اور اس پورے معاملہ کے لئے اول اور آخر کلام میں ان اعتبارات کو مدنظر رکھ کر غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً ایسی سورت جس کا فائدہ پورا ہی اس صورت میں ہو کہ پوری سورت میں غور کیا جائے۔ مقصود کو پہنچنے کے لئے اس کے کسی حصہ تک محدود رہنا مفید نہ رہے گا جیسا کہ کسی آیت کے ایک حصہ سے حکم کا استفادہ نہیں ہوتا جب تک کہ پوری آیت میں نظر نہ ڈالی جائے۔

۱۔ یعنی قضایا کے متعدد ہونے کے باوجود اس کی ہر چیز کو اس کے مقام پر رکھا جائے اور مؤلف کے قول ویشترک معہ ایضا القسم الاول کا مطلب یہ ہے کہ ہر جملہ کو اس کے مقام پر رکھنے کی جہت سے لیکن اس کا یہ قول وکلاھما لا یلتمس منہ فقہ علی وجہ ظاھر (اور ان دونوں سے ظاہری وجہ پر مفہوم تلاش نہ کیا جائے) پہلی قسم کے بارے میں واضح نہیں ہے کیونکہ قسم اول کی یہ وضع ہی قضیہ میں مطلوب فقہ کو مفید ہے۔ بلکہ کبھی تو یہ فقہ اس سوچ پر ہی موقوف ہوتی ہے جو قضیہ کے اجزاء کے فصل اور وصل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہاں غرض تاکید ہے یا تکمیل۔ اسی طرح کی وہ اغراض ہیں جو ایک ہی قضیہ کے مختلف جملوں کے باہمی نظم سے سمجھ میں آتی ہیں۔ کیا یہ وہی بات نہیں جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ اول کلام کو آخر پر اور آخر کو اول پر لوٹانا ضروری ہے۔ اسی صورت میں مکلف کے فہم میں شارع کا مقصود آسکتا ہے...... تا آنکہ یوں کہا کہ: پھر اس کے بعد مکلف پر اس کی اطاعت گزاری لازم ہے۔

۲۔ گیارھواں مسئلہ میں کہ مدنی سورتیں مکی سورتوں پر مبنی ہیں اور ہر سورت فہم میں ایک دوسرے پر مبنی ہے۔ اور یہ اسی کی تاکید کرتا ہے جو ہم نے کہا ہے کہ ایک ہی قضیہ کے اجزاء کے درمیان نظر اس کی فقہ کو مفید ہوتی ہے۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ نظم میں کسی جملہ کے دوسرے پر پہلے آجانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نازل بھی پہلے ہوا ہو۔ جیسا کہ چوتھی سورت میں عدت سے متعلق دو آیات والوالدات یرضعن ہیں۔ ان میں نظم و تلاوت کے لحاظ سے جو آیت پہلی ہے وہ نازل بعد میں ہوئی ہے اور پچھلی کی ناسخ ہے حالانکہ دونوں ہی مدنی آیتیں ہیں۔

مثلاً سورۃ بقرۃ نظم کے اعتبار سے ایسا کلام ہے جو کئی انواع کلام کو حاوی ہے جو اس میں پھیلے ہوئے ہیں ان میں کچھ تو ایسے ہیں جو امر مطلوب سے پہلے مقدمات اور تمہیدات کے طور پر ہیں، کچھ تاکید اور تکمیل کرنے والے ہیں اور کچھ وہ ہیں جو قرآن اتارنے کا مقصود ہیں اور یہ ابواب کی تفاصیل ہر احکام کا اثبات (۱) ہے اور کچھ خاتمے ہیں جو اپنے ماقبل کی تاکید و تائید کر رہے ہیں۔ اور ایسے ہی کچھ دوسرے امور ہیں۔

ان اقسام کے لئے مثال پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ گزشتہ بیان کی وضاحت ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ... الی قولہ... كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۲/۱۸۳)

اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے... تاآنکہ فرمایا... اسی طرح اللہ اپنی آیات کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ وہ پرہیز گار بنیں۔

ایک کلام ہے جو اگرچہ مختلف اوقات میں نازل ہوا۔ اور اس کا ماحصل روزوں اور اس کے احکام، کیفیت آداب اور اس کو پورا کرنے کی وضاحت اور ان تمام بڑے بڑے امور کی بھی جو روزہ سے متعلق ضروری ہیں اور انہیں پر ہی احکام کی بنیاد پڑتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۴/۲۹)

اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔

یہ دوسرا کلام ہے جو دوسرے احکام واضح کر رہا ہے۔

۱۔ یعنی جو اتارنے میں مقصود اول ہیں وہی متعدد قضایا میں سے کسی قضیہ اور ہر باب کے احکام کو ثابت کرتی ہیں۔

نیز فرمایا:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (۲/۱۹۸)

لوگ آپ ؐ سے نئے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ ؐ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے معیادوں اور حج کے وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

ایک گروہ کے قول کے مطابق یہ کلام ختم ہوا۔ اور ایک دوسرا گروہ اس قول کو:

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ..... (۲/۱۸۹)

اور یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم گھروں کو آؤ......

نئے چاندوں کے مسئلہ کا آخری (۱) حصہ سمجھتے ہیں اگرچہ اس آیت میں اس کے ساتھ کچھ اور بھی کچھ آتا ہے۔ جیسے دونوں اقوال کے مطابق درج ذیل قول میں احکام حج کی تذکیر اور تقدیم ایک ساتھ کچھ آتی ہے۔

قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (۲ ۱۸۹)

آپ ؐ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے میعادوں اور حج کے وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

اور سورۂ انا اعطیناک الکوثر (۱/۱۰۸) ایک ہی قضیہ میں نازل ہوئی۔

اور سورۂ "اقراء" دو قضیوں میں نازل ہوئی۔ پہلا علم الانسان مالم یعلم تک ہے اور دوسرا جو آخر سورت تک ہے۔

۱؎ گویا یہ ہلال سے متعلق ان کے سوال کے لئے مثال بیان کی ہے جو چھوٹا سا ظاہر ہوتا ہے...... تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ یہ سوال ان کے دینی یا دنیوی مہمات سے خارج ہے اور یہ محض بلا دلیل بات ہے جیسے دروازوں کے بجائے پشت کی طرف سے گھروں میں آنا۔

اور سورۂ مومنون ایک قضیہ میں نازل ہوئی اگرچہ بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ کیونکہ یہ مکی سورتوں سے ہے اور اکثر مکی سورتیں تین معنی ثابت کرتی ہیں جبکہ اس کی اصل ایک ہی معنی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف دعوت۔

ایک معنی اللہ اکیلے برحق کی وحدانیت کا اثبات ہے اگرچہ وہ کئی وجوہ پر آیا ہے جیسے شرک کی علی الاطلاق نفی' یا مختلف واقعات میں کفار نے جو مطالبہ کیا تھا اس قید کے ساتھ اس کی نفی ہے۔ جیسے بتوں کا اللہ کے نزدیک کرنے والا ہونا' یا اللہ کی اولاد ہونا اور اس کے علاوہ کافروں کے دوسرے فاسد قسموں کے دعوے۔

دوسرا معنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اثبات ہے کہ وہ سب لوگوں کی طرف اللہ کے رسول ہیں اور جو کچھ وہ اللہ کے ہاں سے لائے اس میں وہ سچے ہیں۔ الا یہ کہ یہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہے۔ جیسے آپ کا رسول برحق ہونا اور کافر جو اپنے کفر و عناد کی وجہ سے آپؐ کو کاذب' جادوگر کہتے تھے یا یہ کہتے تھے کہ اسے کوئی آدمی سکھلاتا ہے اور ایسے ہی ان کے دوسرے دعووں کی نفی۔

تیسرا معنی واضح دلائل کے ساتھ مرنے کے بعد جی اٹھنے اور دار آخرت کا اثبات ہے کہ وہ برحق ہے جس میں کوئی شک نہیں اور کافروں نے جن ممکنہ وجوہ کی بنا پر اس کا انکار کیا اس کا جواب گویا یہ جواب ہر ایسی وجہ سے ہے جس سے حجت لازم ہو اور فریق مقابل کو خاموش کر دے اور معاملہ کو واضح کر دے۔

یہی وہ تین معانی ہیں جن پر عام لوگوں کے معاملہ میں مکہ میں نازل شدہ قرآن مشتمل ہے اور جو سرسری نگاہ میں اس سے باہر معلوم ہو وہ بھی انجام کار اسی کی طرف راجع ہے۔ اور اس کی تبع میں ترغیب و ترہیب' امثال اور قصص جنت اور دوزخ کا ذکر' روز قیامت کا بیان اور ایسے ہی دوسرے امور آتے ہیں۔

جب یہ بیان ہو چکا تو اب ہم مثلاً سورۂ مومنون میں نظر ڈالتے ہیں تو اس میں یہ تینوں معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں الا یہ کہ سورت کے انداز بیان پر کافروں کے نبوت سے انکار کا ذکر غالب ہے۔ جس میں باقی دونوں معنوں کو بھی دخل ہے۔

انہوں نے محض بشری وصف کی بنا پر نبوت کا انکار کیا اور اپنے جیسے بشر پر اپنی برتری جتلاتے ہوئے کہا کہ نبوت تو انہیں ملنا چاہئے تھی یا اگر یہ رتبہ ملنا ہی تھا تو کسی اور کو ملنا چاہئے تھے۔ گویا یہ سورت بشری وصف اور متنازعہ فیہ مسئلہ کی وضاحت کرتی ہے اور تمام وجوہ سے کامل تر وجہ جو ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو چن کر اور برگزیدہ سمجھ کر اسے نبوت کا مستحق قرار دے گویا یہ سورت تین جملوں کو کھولتی ہے۔

پہلا جملہ: اور یہی اس مقام پر تاکید سے آیا ہے۔ یعنی بندے کے ان کسبی اوصاف کی وضاحت کہ جب وہ ان سے متصف ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسے بلند کرتا اور عزت بخشتا ہے۔ اور یہ اللہ کا یہ قول ہے:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ... الی قولہ... هُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ (۲۳/۱۱-۱)

مومن فلاح پاگئے... تا آنکہ فرمایا... وہ جنت میں ہمیشہ رہیں گے۔

دوسرا جملہ: انسان کی تکوین کی اصل کی اور ان تبدیلیوں کی وضاحت جو اسے اعتبار و اختیار کی گزرگاہوں پر چلتے ہوئے حاصل ہوتی ہیں جن میں کسی طعنہ زن کو ایسے حالات میں طعنہ مارنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

تیسرا جملہ: ان وجوہ کی وضاحت ہے جو انسان کو زندگی کے قیام پر امداد کے طور پر اس کی تربیت کے بارے میں اس کے حسب حال خارج سے مددگار بنتی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ آسمانوں کو زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ہر چیز کو انسان کے لئے مسخر بنایا گیا ہے اور یہ چیز انسان کے شرف و اکرام کے لئے کافی ہے۔

پھر پہلے لوگوں کے قصے بیان ہوئے ہیں کہ انہوں نے اپنے انبیاء کے ساتھ ان کے بشر ہونے کی وجہ سے کس طرح مذاق اڑایا۔ نوح علیہ السلام کے ساتھ ان کی قوم کے قصہ میں ان کا یہ قول تھا:

مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ (۲۳/۲۴)

یہ تو تم ہی جیسا آدمی ہے۔ جو تم پر بڑائی حاصل کرنا چاہتا ہے۔

پھر اجمالاً دوسرے لوگوں کا ذکر کیا کہ ان میں انہیں میں سے رسول بھیجے گئے۔ یعنی وہ بشر ہی تھے فرشتے نہ تھے تو وہ لوگ کہنے لگے:

مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ (۲۳ ۳۳)

یہ تمہارے جیسا ہی بشر ہے اور وہی کچھ کھاتا ہے جو تم کھاتے ہو۔

وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ (۲۳/۳۴)

اور اگر تم نے اپنے جیسے بشر کی اطاعت کی تو پھر تو تم خسارہ پانے والوں سے ہوگئے۔

پھر کہنے لگے:

اِنْ هُوَ اِلَّا رَجُلُ نِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا (۲۳/۳۸)

یہ ایک آدمی ہی تو ہے جس نے اللہ پر جھوٹ گھڑ لیا ہے۔

یعنی وہ بشر ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ثُمَّ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّمَا جَآءَ اُمَّةً رَّسُوْلُهَا كَذَّبُوْهُ (۲۳ ۴۴)

پھر ہم نے لگاتار اپنے رسول بھیجے۔ جب بھی کسی امت کے پاس اس کا رسول آیا تو انہوں نے اسے جھٹلا دیا۔

اللہ تعالیٰ کا قول رسولھا اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس سے مراد وہ رسول ہے جسے وہ امت جانتی تھی کہ ان سے ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کا ذکر کیا اور اس جواب کا جو فرعون اور اس کے سرداروں نے اس طرح دیا:

اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا؟ الخ (کیا ہم اپنے جیسے دو آدمیوں پر ایمان لائیں؟)

یہ سب کچھ ان کفار کا بیان ہے جو بشری وصف کی بنا پر رتبہ نبوت کو کم کرنا چاہتے تھے

تاکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ بشری وصف انبیاء کے رتبہ کو کم نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ تمام رسول بشر ہی تھے جو تمام لوگوں کی طرح ہی کھاتے اور پیتے تھے اور نبوت کا اختصاص الگ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کے اثبات کے بعد فرمایا: و جعلنا ابن مریم وامہ آیتہ (اور ہم نے ابن مریم اور اس کی ماں کو نشانی بنایا)۔ مع ہذا وہ دونوں کھاتے بھی تھے اور پیتے بھی تھے۔ پھر فرمایا:

يَا اَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ (۲۳/۵۱) — اے رسولو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ۔

یعنی یہ تم پر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کا شکر عمل صالح ہے جو عمل کرنے والے کو عزت بخشتا ہے یہی چیز تخصیص کا سبب بنتی ہے نہ کہ بداعمالیاں اور اللہ تعالیٰ کے قول:

وَاِنَّ هٰذِهٖ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً (۲۳/۵۲) — یہ ہے تمہاری امت جو ایک ہی امت تھی۔

میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ سب آپس میں ایک جیسے تھے۔ اور بشر ہونے کے لحاظ سے سب ہی برگزیدہ تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسی معنی میں ختم کیا جیسا کہ اس کا آغاز ہوا تھا۔ چنانچہ فرمایا:

اِنَّ الَّذِيْنَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُوْنَ... الی قولہ... هُمْ لَهَا سَابِقُوْنَ (۲۳/۵۷-۶۱) — جو لوگ اپنے پروردگار کے خوف سے ڈرتے رہتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... اور یہی لوگ ان کاموں میں آگے نکل جاتے ہیں۔

اس سورۃ کے آغاز سے اس مقام تک اس کے انداز بیان میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ جو بات معنی سے متعلق مذکور ہے وہی مقصود ہے۔ جس میں ایک دوسرے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ جو یہ ہیں کہ کفار یہ باتیں صرف اس

لئے کرتے تھے بشری ضعف کے رسولوں کے رتبہ کو گھٹائیں۔ اور یہ ان کے اشراف ہونے پر تکبر کرنے اور اللہ اور اس کے رسول سے سرکشی کرنے کی وجہ سے تھے۔ گویا پہلا جملہ جو اس سورت کے آغاز میں ہے بڑا بننے کے خلاف احساس پیدا کرتا ہے اور وہ ہے ان مذکورہ وجوہ کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی عبادت گزاری۔ دوسرا جملہ اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ انسان عدم اور انتہائی ضعف سے کئی اطوار کے بعد اس صورت میں منتقل ہوا ہے۔ اس پر جو سات ادوار آئے ہیں یہ سب کمزوری ہی کمزوری ہیں اور اس کی اصل عدم ہے۔ لہٰذا جس کی یہ حالت ہو اسے بڑا بننا زیب نہیں دیتا۔ اور تیسرا جملہ یہ احساس دلاتا ہے کہ انسان ان تمام اشیاء کا محتاج ہے اور اگر اللہ تعالیٰ انہیں پیدا نہ کرتا تو عادت جاریہ کے حکم کے مطابق انسان زندہ نہ رہ سکتا تھا۔ لہٰذا محتاج آدمی کو تکبر کرنا زیب نہیں دیتا جبکہ اس کی پیدائش اور اٹھان بھی اسی طرح ہوئی ہو۔ لہٰذا یہ سب کچھ کافروں پر نکتہ چینی ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر قصوں کا ذکر کیا۔ قوم نوح کے متعلق فرمایا: فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ اور یہ ان کے چودھری ہی اشراف تھے۔ اسی طرح بعد والوں کے بارے میں فرمایا:

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ (۲۳/۳۳)	اور اس کی قوم کے چودھری جو کافر تھے اور وہ آخرت کی ملاقات کو جھٹلاتے تھے اور ہم نے انہیں آسودگی دے رکھی تھی۔ کہنے لگے:......

اور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں فرمایا:

أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ (۲۳/۴۷)	کیا ہم اپنے جیسے دو آدمیوں پر ایمان لائیں جن کی قوم ہماری غلام ہے۔

اور ایسی صفت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنی قوم کے چودھری ہونے کی وجہ سے ایسی باتیں کرتے تھے۔ پھر فرمایا:

فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتّٰى حِيْنٍ... الی قولہ... لَا يَشْعُرُوْنَ (۲۳/۵۶-۵۴) — انہیں ایک مدت تک ان کی مستی میں رہنے دیجئے... تا آنکہ فرمایا... وہ سمجھتے نہیں۔

یہ قریش کے چودھریوں کے وصف کی طرف رجوع ہے۔ اور وہ مال اور بیٹوں سے ہی چودھری بنے ہوئے تھے تو ان کو یہ جواب دیا گیا کہ شرف تو صرف اس کو سزاوار ہے جس کا وصف یہ ہو اور وہ اللہ کا یہ قول ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُوْنَ (۲۳/۵۷) — اور وہ لوگ جو اپنے پروردگار کے خوف سے ڈرتے رہتے ہیں۔

پھر آیات ان کی خوشحالی' ان کے انجام کے حال اور ان پر نعمتوں کے ذکر کے وصف کی طرف (۱) اور نبوت کی صحت پر دلائل کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور یہ کہ جو کچھ اللہ سے متعلق اس کی وحدانیت کے اثبات کے بارے میں اس نے کہا ہے وہ برحق ہے۔ نیز شرک کی نفی اور فرمانبرداروں اور نافرمانوں کے لئے دار آخرت کے امور' جس حد تک کہ دونوں فریقوں کا وصف اور حال ان امور کا تقاضا کرتا ہو۔ گویا اس نظر سے جب کوئی پوری کی پوری (۲) سورت میں اعتبار کرے گا تو اس وصف کو بدرجہ اتم پائے گا لیکن یہ اس کے منہاج اور طریق پر ہوگا۔ اور جو شخص

۱۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے:
حَتّٰى اِذَا اَخَذْنَا مُتْرَفِيْهِمْ بِالْعَذَابِ... (۲۳/۶۴) — تا آنکہ ہم نے ان کے آسودہ حال لوگوں کو عذاب سے پکڑ لیا۔

۲۔ گویا اس شے کے لئے مؤلف کا بیان اجمالی ہے تفصیلی نہیں اور اگر وہ کلی تفصیل کا اعتبار کرتا تو سورت کے اجزاء کا ایک دوسرے سے ربط واضح ہو جاتا۔ اور جن تین امور کا اس نے پہلے ذکر کیا ہے ان کی اس سے زیادہ وضاحت ہو جاتی جتنی اس نے کی ہے۔

قرآن کی تمام سورتوں کی پڑتال کا ارادہ رکھتا ہو تو یہ دروازہ کھلا ہے اور توفیق تو اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ گویا سورۃ مومنون ایک ہی چیز میں ایک ہی قصہ ہے۔

مختصراً جب انبیاء علیہم السلام کے قصص ذکر کئے، جیسے نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب، موسیٰ اور ہارون علیہم السلام، تو یہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تسلی اور ان کے دل کو مضبوط کرنے کے لئے تھے کیونکہ آپ کو کافروں سے ان کے عناد اور تکذیب سے مختلف قسموں کی تکلیفیں پہنچتی تھی۔ تو جیسی تکلیف پہنچتی اسی کے حسب حال قصہ ذکر کیا جاتا۔ اسی لئے ایک ہی قصہ کے انداز بیان میں احوال کے اختلاف کے مطابق اختلاف (۱) واقع ہوا ہے۔ اور یہ سب حق واقع ہوا جس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ لہٰذا جو شخص قرآن سمجھنے کا ارادہ کرے اس کو گزشتہ مثالیں مدنظر رکھ کر قرآن میں غور کرنا چاہئے اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

فصل (۲)

کیا قرآن کو اس نظر سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اس کی تمام سورتیں بندوں سے خطاب کے لحاظ سے ایک ہی کلام ہیں۔ نفس قرآن کے لحاظ سے نہیں؟ کیونکہ فی نفسہ اللہ کا کلام ایک ہی کلام ہے جس میں کسی بھی وجہ یا اعتبار سے تعدد نہیں۔ جس حد تک کہ کلام میں واضح ہوچکا ہے۔ اور بحث کا مقام تو صرف بندوں سے خطاب کے اس اعتبار سے ہے جو عربوں میں معروف تھا۔ یہ بات احتمال اور تفصیل کا مقام ہے۔

۱۔ گویا کبھی تو وہ قصہ مفصل اور طویل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے مقام پر مذکور ہونے کی وجہ سے مختصر جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالات کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

۲۔ پہلے کلام ایک ہی سورت میں غور کرنے سے متعلق تھی اور اب یہ بحث پورے کے پورے قرآن میں غور کرنے سے متعلق ہے۔

سابقہ بیان شدہ معنی کے لحاظ سے اعتبار میں اس کا ایک ہونا درست ہے۔ یعنی قرآن کے ایک حصہ کا سمجھنا دوسرا حصہ سمجھ لینے پر موقوف ہوتا ہے اس کی وجہ خواہ کچھ ہو کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی وضاحت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ قرآن کا کثیر حصہ ایسا ہے جس کے معنی دوسرے مقام یا دوسری سورت کی تفسیر سمجھنے کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ کیونکہ ہر منصوص علیہ میں ضروریات کی انواع ہیں۔ مثلاً حاجیات سے مقید کرنا۔ جب یہ صورت ہو تو قرآن کے ایک حصہ کا سمجھنا دوسرے حصہ کے سمجھنے پر موقوف ہوگا۔ تو اس لحاظ سے وہ لامحالہ ایک ہی کلام ہوا۔ گویا اس اعتبار سے (۱) قرآن واحد کلام ہے۔

اور یہ بھی درست ہے کہ وہ کلام واحد نہیں۔ اور یہ معنی قرآن میں خوب واضح ہیں۔ کیونکہ قرآن کی سورتیں اس طرح اتریں کہ ان کے درمیان معنی اور ابتداء کی فصل ہے۔ صحابہ کرام ایک سورت کے خاتمہ اور دوسری سورت کی ابتداء کو دوسری سورت کے آغاز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے نازل ہونے سے پہچانتے تھے۔ اور اکثر آیات مواقع اور اسباب کی بنا پر نازل ہوئیں۔ اس کے افراد کے نزول سے اس کے معنی کے مستقل ہونے کو سمجھا جاسکتا ہے اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

۱۔ یہ ایسی واضح بات ہے جس پر بھروسہ کرنا درست ہے۔ اور اس بارے میں اس کے دلائل اسے خراب نہیں کرتے۔ رہا ایک سورت کا دوسری سے بسم اللہ سے الگ الگ ہونا تو مرادی معنی ایک سورت سے دوسری کے الگ مستقل ہونے کا مطالبہ نہیں کرتے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ مدنی سورتیں مکی سورتوں پر مبنی ہیں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا ایک حصہ دوسرے پر مبنی ہے جبکہ ہر سورت کو یہ دیکھے بغیر علیحدہ اخذ کیا جائے کہ دوسری میں کیا وارد ہوا ہے؟ اور وضاحت اور نسخ کہاں ہے؟ اور یہ تو معلوم ہے کہ بیان اور نسخ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ منسوخ اور ناسخ اور مبین اور بیان ایک ہی سورت میں واضح ہوئے ہوں۔ لہٰذا مؤلف کا قول ولا اشکال فیہ مبہم ہے۔

چودھواں مسئلہ

قرآن میں رائے کے استعمال کی مذمت آئی ہے۔ اور بوقت ضرورت اس کی اجازت بھی ہے اور آپ کے لئے وہی کافی ہے جو حضرت ابوبکرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: جبکہ آپ کو قرآن میں سے کسی چیز کے متعلق پوچھا گیا تھا: "وہ کون سا آسمان ہے جو مجھ پر سایہ کرے گا اور کونسی زمین ہے جو مجھے اٹھائے گی اگر میں اللہ کی کتاب میں وہ بات کہوں جو میں جانتا نہیں؟" اور اکثر روایتوں میں یوں آیا ہے: "جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں۔"

پھر آپ سے کلالہ کے بارے میں پوچھا گیا جو قرآن میں مذکور ہے تو آپ نے فرمایا: میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں اگر یہ درست ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ کلالہ ایسا ہے اور ایسا ہے۔"

گویا یہ قول ہوئے جو قرآن میں رائے کے استعمال کا اور رائے کے ترک کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ دونوں اکٹھے نہیں ہوسکتے۔

اس بارے میں قول یہ ہے کہ رائے کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو کلام عرب کی موافقت اور کتاب و سنت کی موافقت پر چلتی ہو اور جو شخص ان دونوں باتوں کا عالم ہو اسے رائے سے غفلت نہ برتنا چاہئے۔ جس کی وجہ درج ذیل امور ہیں:

امر اول: کتاب میں قول کے بغیر چارہ نہیں۔ خواہ معنیٰ کا بیان ہو یا حکم حرکا استنباط' یا لفظ کی تفسیر اور یا مراد کا فہم ہو۔ اور یہ سب پہلے لوگوں سے منقول نہیں۔ پھر اگر ان سے توقف کرے تو سب احکام یا اکثر احکام دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں۔ اور یہ ناممکن ہے۔ لہٰذا قرآن کے متعلق حالات کی مناسبت سے کچھ نہ کچھ کہنا ہی پڑتا ہے۔

امر دوم: اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو ضروری تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک بات پوری طرح سمجھا دیتے۔ اور کسی کو قرآن میں غور کرنے یا بات کرنے کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کو اس پہلو سے مکلف نہیں بنایا گیا تھا۔ بلکہ آپ نے صرف وہ امور بیان فرمائے جن کو جانے بغیر مقصد تک نہ پہنچا جاسکتا تھا اور بہت سا حصہ چھوڑ دیا جس کو اہل اجتہاد اپنے اجتہاد سے معلوم کریں۔ لہٰذا قرآن کی پوری تفسیر سے آپ کا واقف کرنا آپ پر لازم نہ تھا۔

امر سوم: صحابہ کرام اس بارے میں دوسروں سے بہت زیادہ محتاط تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ انہوں نے بھی جو سمجھا اس کے مطابق تفسیر کی اور انہیں کی جہت سے ہمیں قرآن کے معنی کی تفسیر پہنچی ہے اور توقیف (منزل من اللہ ہونا) اس بات کے منافی نہیں۔ لہٰذا ہر قول کو توقیفی سمجھنا اور رائے کی ممانعت درست نہیں۔

امر چہارم: ایسا مفروضہ ہی ناممکن ہے کیونکہ قرآن میں نظر دو جہتوں سے ہوتی ہے۔ ایک امور شرعیہ کی جہت ہے اس میں توقیفی ہونے کے قول کو اور اس میں رائے اور فکر کے ترک کو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور دوسری جہت عربی زبان کا ماخذ ہونا ہے۔ اس میں توقیف ممکن نہیں۔ ورنہ سلف اولین کی تفسیروں میں بھی توقیف لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور ایسی ہی دوسری عربی ماخذ کی باتوں میں لازم آئے گی۔ اس بات کو مختصراً کہنا ہی اس کو طول دینے سے واضح تر ہے۔

رائے: ایسی رائے جو عربی لغت کے موافق نہ ہو یا شرعی دلائل پر جاری نہ ہو تو ایسی رائے بغیر کسی اشکال کے مذموم ہے۔ جیسا کہ یہ قیاس میں بھی مذموم ہے۔ جس حد تک کہ کتاب القیاس (۱) میں مذکور ہے۔ کیونکہ یہ بغیر دلیل کے اللہ تعالیٰ کی افتراء ہے جو اللہ تعالیٰ پر جھوٹ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس میں

۱۔ آمدی کی کتاب الاحکام میں قیاس کے دوسرے مسئلہ کی طرف مراجعت فرمایئے۔

قرآن کی رائے سے تفسیر کے بارے میں تشدید آئی ہے۔ جیسا کہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے: عنقریب تم ایسے لوگ پاؤ گے جو تمہیں اللہ کی کتاب کی طرف بلائیں گے جبکہ خود انہوں نے قرآن کو پس پشت ڈال دیا ہو گا۔ لہٰذا تم پر لازم ہے کہ علم حاصل کرو۔ نئی نئی باتیں بنانے سے اور غلو سے بچو۔ اور سابقہ علم کی حفاظت کرو۔"

اور عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ: "میں تم پر دو آدمیوں سے ڈرتا ہوں۔ ایک وہ جو قرآن کی ایسی تاویل کرے جو اس کی تاویل نہ ہو اور دوسرا وہ جو اپنے بھائی کی ملک پر حسد کرے۔"

اور انہی سے یہ روایت بھی ہے کہ: "میں اس امت پر ایسے مومن سے نہیں ڈرتا جس کا ایمان اسے باز رکھتا ہو' نہ ایسے فاسق سے ڈرتا ہوں جس کا فسق کھلا ہوا ہو۔ میں تو ایسے شخص سے ڈرتا ہوں جو قرآن پڑھے تو اپنی فصاحت اور لسانی سے اسے کچھ کا کچھ بنا دے اور ایسی تاویل کرے جو اس کی تاویل نہ ہو۔"

اور وہ روایت جو حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلق ہے کہ آپ سے "وفاکھتہ وابا" کا معنی پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "وہ کون سا آسمان ہے جو مجھ پر سایہ کرے گا......" الحدیث

ایک آدمی نے ابن عباس سے اس آیت:

يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (۷۰/۴) وہ دن جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

کے متعلق پوچھا تو ابن عباس نے اسے کہا: "وہ کونسا دن ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے؟" وہ آدمی کہنے لگا: یہی بات تو میں آپ سے پوچھ رہا ہوں۔" ابن عباس کہنے لگے: "وہ دو دن ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کیا ہے' اللہ ہی انہیں خوب جانتا ہے۔ ہم اس بات کو اچھا نہیں سمجھتے کہ کتاب اللہ میں ایسی بات کہیں جو ہم جانتے نہیں۔"

اور سعید بن مسیب کے متعلق روایت ہے کہ ان سے قرآن کے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے کہا "میں قرآن کے بارے میں کچھ نہ کہوں گا۔" اور ایک آدمی نے آپ سے کسی آیت کے بارے میں پوچھا تو آپ نے کہا: "قرآن سے متعلق مجھ سے نہ پوچھو بلکہ اس سے پوچھو جو یہ سمجھتا ہے کہ قرآن کی کوئی چیز اس سے مخفی نہیں، یعنی عکرمہ سے۔" اس کے جواب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے متعلق ایسا گمان رکھنا ناپسندیدہ بات ہے۔

اور ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں نے عبیدہ سے قرآن کا کوئی مسئلہ پوچھا تو کہنے لگے: "اللہ سے ڈرو اور راستی پر جمے رہو۔ یہ جاننے والے لوگ گزر گئے: قرآن کس بارے میں نازل ہوا؟"

اور مسروق سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں: "تفسیر سے بچو، کیونکہ یہ اللہ سے روایت ہے۔"

اور ابراہیم کے متعلق مروی ہے وہ کہتے ہیں: "ہمارے ساتھی تفسیر کرنے سے بچتے اور اس سے ڈرتے تھے۔"

اور ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ: "میں نے اپنے باپ (۱) سے کبھی نہیں سنا کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی تاویل کی ہو۔" اور یہ سب کچھ اس خوف اور احتیاط کی بنا پر تھا کہ ناظر کسی ایسی رائے میں نہ جا پڑے جو مذموم ہو اور اس بارے میں قول ثابت شدہ نہ ہو۔

---

۱ یہ کیسے جبکہ عروہ نے اس آیت "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ" کی تاویل اصل وجہ کے علاوہ کردی تو اسے اس کی خاطر حضرت عائشہ ؓ ام المومنین نے کہا ہائے بھانجے! جو تم نے کہا برا کہا!؟ الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ مؤلف نے یہ نہ سنا ہوگا یا یہ کہہ دیا جائے کہ صحت کے بارے میں اس کا کلام استفہام کے قبیل سے ہو جو کچھ وہ اسے سمجھا تھا لیکن اس کا یقین نہ تھا تو ایسی مثال ہمارے موضوع سے متعلق نہیں۔

اور اصمعی سے متعلق منقول ہے... جس کی جلالت شان کلام عرب کی معرفت میں زبان زد ہے... کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی کبھی تفسیر نہ کی۔ اور جب ان سے اس بارے میں پوچھا گیا تو کوئی جواب نہ دیا۔ اس کے متعلق حکایت مبرو کی "الکامل" میں ملاحظہ فرمایئے۔

فصل

اس مقام سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تفسیر سے بچنا چاہئے الا یہ کہ کوئی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ تفسیر کے لئے سامان کے طور پر جس علم کی ضرورت ہے اس علم میں لوگوں کے تین طبقے ہیں:

پہلا طبقہ: جو راسخین کے رتبہ تک پہنچا ہو۔ جیسے صحابہ' تابعین اور ان کے قریب لوگ۔ اور یہ لوگ نہایت حزم و احتیاط' ہیبت اور خوف سے قرآن میں بات کہتے تھے۔ لہٰذا ہمیں ان سے بدرجہ اولیٰ محتاط رہنا چاہئے۔ اگر ہم اپنے آپ کو علم اور فہم میں ان جیسا سمجھتے ہوں اور یہ بات قابل افسوس ہے۔

دوسرا طبقہ: وہ ہے جو اپنے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ ان کے درجہ کو یا اس سے قریب تر درجہ کو نہیں پہنچا۔ ایسے لوگوں پر قول کے حرام ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا طبقہ: وہ ہے جس میں اہل اجتہاد کے درجہ تک پہنچنے میں شک ہو یا اس کے کچھ علوم کے متعلق ایسا گمان ہو۔ ان لوگوں کے لئے بھی قول کی ممانعت ہے

اور اصمعی سے متعلق منقول ہے... جس کی جلالت شان کلام عرب کی معرفت میں زبان زد ہے... کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی کبھی تفسیر نہ کی۔ اور جب ان سے اس بارے میں پوچھا گیا تو کوئی جواب نہ دیا۔ اس کے متعلق حکایت مبرد کی "الکامل" میں ملاحظہ فرمایئے۔

فصل

اس مقام سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ یہ ہیں :

ایک یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی کتاب کی تفسیر سے بچنا چاہیئے الا یہ کہ کوئی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ تفسیر کے لئے سامان کے طور پر جس علم کی ضرورت ہے اس علم میں لوگوں کے تین طبقے ہیں :

پہلا طبقہ :جو راسخین کے رتبہ تک پہنچا ہو۔ جیسے صحابہ' تابعین اور ان کے قریب لوگ۔ اور یہ لوگ نہایت حزم و احتیاط' ہیبت اور خوف سے قرآن میں بات کہتے تھے۔ لہٰذا ہمیں ان سے بدرجہ اولیٰ محتاط رہنا چاہیئے۔ اگر ہم اپنے آپ کو علم اور فہم میں ان جیسا سمجھتے ہوں اور یہ بات قابل افسوس ہے۔

دوسرا طبقہ :وہ ہے جو اپنے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ ان کے درجہ کو یا اس سے قریب تر درجہ کو نہیں پہنچا۔ ایسے لوگوں پر قول کے حرام ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا طبقہ :وہ ہے جس میں اہل اجتہاد کے درجہ تک پہنچنے میں شک ہو یا اس کے کچھ علوم کے متعلق ایسا گمان ہو۔ ان لوگوں کے لئے بھی قول کی ممانعت ہے

بنیاد بھی ٹھوس علم میں ان احتمالات کی صحت پر ہے ورنہ ایسے احتمالات جو کسی اصل کی طرف راجع نہ ہوں غیر معتبر ہوتے ہیں۔ بہرحال ہر قول کے لئے ضروری ہے کہ وہ یقینی ہو یا کسی ایسی اصل پر محمول ہو جس کی شاہد شہادت دے۔ ورنہ وہ قول باطل ہو گا۔ اور اس کا قائل مذموم اہل الرائے میں شامل ہو گا۔ واللہ اعلم۔